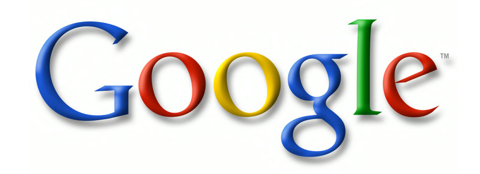
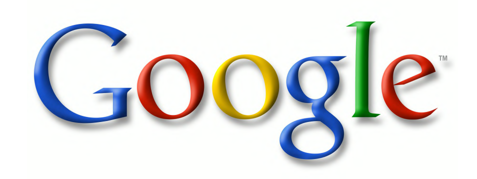
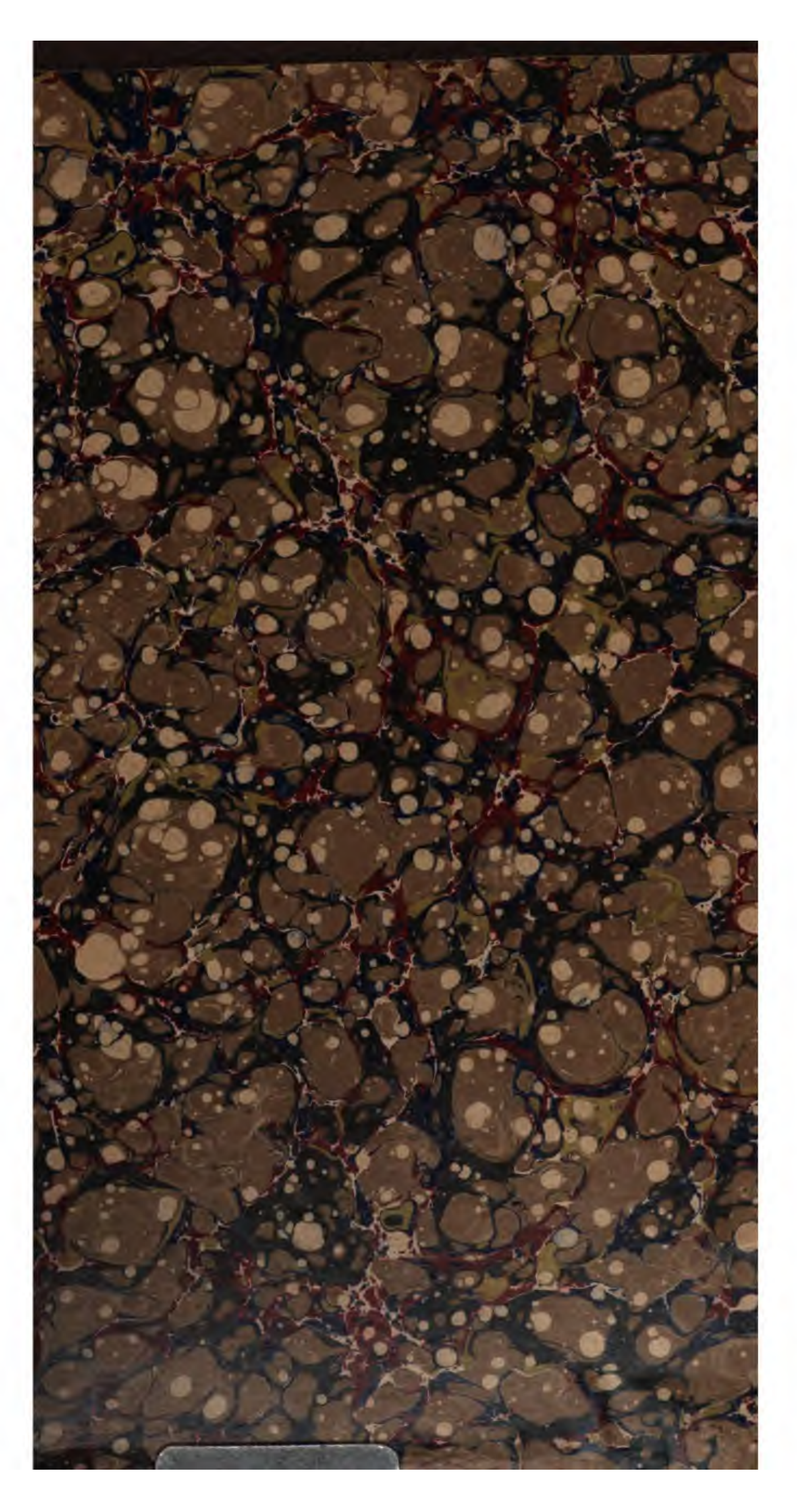
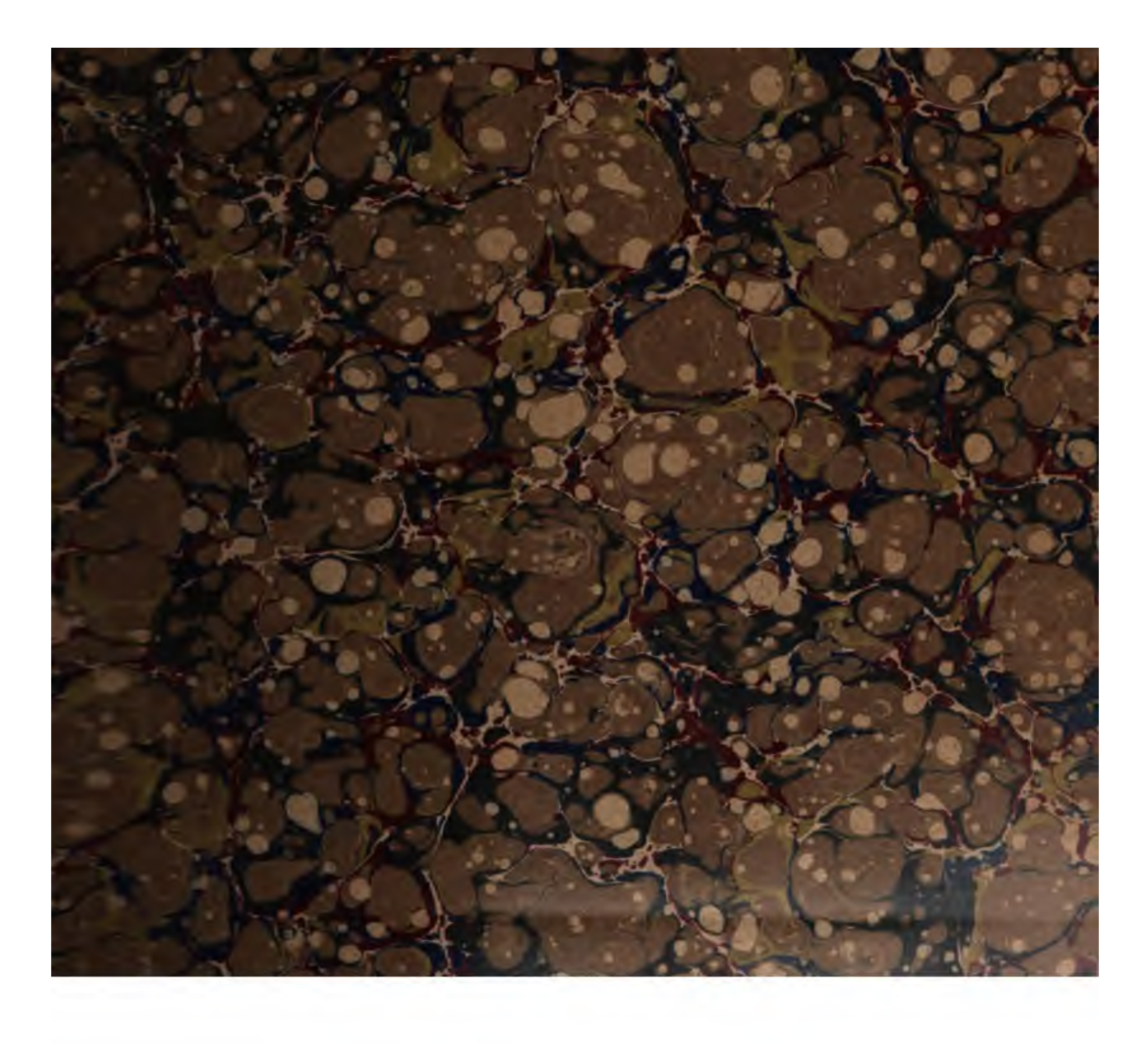










REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

TRENTE-TROISIÈME ANNÉE

LXV

(JANVIER A JUIN 1908)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1908

PRAGMATISME, HUMANISME, ET VÉRITÉ

Je me propose de rapprocher ici l'analyse de deux ouvrages récents, le *Pragmatism* de Mr. William James[1] et les *Studies in Humanism* de Mr. F. C. S. Schiller[2]. Tous les deux sont des recueils de pièces détachées, articles ou conférences, réunies par quelques idées communes : que la vérité et la représentation elle-même dépendent de l'action; qu'il n'existe aucune pensée purement intellectuelle, aucune « immaculée connaissance », comme disait Nietzsche, et que toute opération mentale, tout jugement, tout raisonnement, n'a de sens que par le mouvement total qui le porte et par le but où il tend; que, par suite, il faut rapprocher la philosophie de la vie et du sens commun, y faire une place à nos besoins et à nos sentiments autant qu'à nos idées; qu'en procédant ainsi, on découvre le vide qui se cache sous le nom pompeux d'Absolu, la futilité de toute déduction *à priori*, soit à la façon kantienne, soit à la façon hégélienne; que la réalité n'est jamais toute faite, mais en train de se faire; et que les parties qui en semblent aujourd'hui les plus arrêtées ont, elles aussi, été construites graduellement par l'esprit humain quand elles étaient encore malléables; enfin qu'il faut échapper à l'idéal trop étroit des sciences physiques, et qu'il faut réhabiliter philosophiquement le désir de croire, la préoccupation de l'*au-delà*, et d'une façon générale, le sentiment religieux.

I

Le premier de ces ouvrages a pour épigraphe : « A la mémoire de John Stuart Mill, qui m'apprit le premier l'ouverture d'esprit

1. William James, *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking*; popular lectures on philosophy. — 1 vol. in-8, XIII-309 pp. Longmans, Green and C°, Londres, 1907.
2. F.-C.-S. Schiller, *Studies in Humanism*, 1 vol. in-8, XVII-492 pp. Macmillan and C°. Londres et New-York, 1907.

pragmatique et que mon imagination aime à se représenter comme notre chef, s'il vivait encore aujourd'hui. »

Les huit conférences dont il se compose ont été faites les unes à Boston, les autres à New-York, en 1906-1907. Elles évitent autant qu'il se peut faire le caractère technique et s'adressent à un auditoire cultivé, mais peu versé dans les choses de la philosophie. Le but en est bien défini par l'auteur dans celle qui a pour titre : *La notion de vérité.* Toute doctrine nouvelle, dit-il, traverse trois états : d'abord on l'attaque en la jugeant absurde; puis, on admet qu'elle est vraie, mais évidente et insignifiante; enfin on en reconnait la véritable importance, et ses adversaires eux-mêmes réclament alors l'honneur de l'avoir découverte (198). Le but de ce livre est de contribuer à faire passer le pragmatisme du premier état au second : c'est l'explication du sous-titre : « *A new name for some old ways of thinking.* »

La philosophie, à l'heure présente, se montre à nous sous la forme d'un dilemme psychologique. Il y a deux tempéraments intellectuels : l'esprit délicat, qui est rationaliste, religieux, porté à croire au libre arbitre et soucieux de la morale; l'esprit dur, qui est empiriste, irréligieux, sceptique sur le bien, et matérialiste. Du premier, nous ne voulons pas; il ignore trop la vie, il ferme les yeux sur le mal réel de ce monde, et cela jusqu'au ridicule, souvent jusqu'à l'odieux; du second, nous ne pouvons supporter la sécheresse, l'étroitesse, l'incapacité de sentir ce qui dépasse une expérience grossière. Le pragmatisme seul peut nous tirer de là, et faire la synthèse de ce qu'ont de légitime ces deux attitudes.

Qu'est-ce que le pragmatisme? C'est avant tout le ferme propos de ne pas discuter sur des mots. Si un chasseur et un écureuil tournent tous deux autour d'un arbre, l'un autour du tronc, l'autre à quelque distance, de telle façon que l'écureuil soit toujours à l'opposite du chasseur, le chasseur *tourne-t-il* autour de l'écureuil? On pourra discuter là-dessus indéfiniment tant qu'on n'aura pas défini ce qu'on entend par *tourner autour*. Toute la métaphysique procède à des discussions de ce genre. Comme la magie, elle croit à la puissance intrinsèque des mots, et par suite elle les érige en absolus, elle y voit la réponse, purement intelligible, à des problèmes purement intellectuels. Voilà sa faiblesse. Le pragmatisme consiste à ramener chaque mot à sa valeur *en espèces*, c'est-à-dire aux faits

particuliers et observables qu'il annonce. « Les théories sont des instruments, non des réponses à des énigmes » (53). Aussi le pragmatisme n'est-il pas un système de solutions, mais une méthode pour y aboutir, une théorie-corridor, selon l'amusante comparaison du *Leonardo* que rappelle W. James, et que je citais ici même l'année dernière. Il consiste à ne pas regarder du côté des premiers principes et des premières causes, des catégories, des soi-disant nécessités logiques; il se tourne exclusivement du côté des effets derniers, des conséquences, des faits (55). Il a pour règle de juger l'arbre à ses fruits.

La vérité, comme l'ont montré Dewey et Schiller, consiste exclusivement en ce qu'une idée, qui est une partie de notre expérience, nous permet d'entrer en relations d'une façon satisfaisante avec tout le reste de notre expérience (58). Sans doute, ce réarrangement, nécessaire à chaque acquisition nouvelle, n'est pas indéfiniment variable. Il tend pour ainsi dire vers une limite : on conçoit l'idée d'une vérité future, d'une vérité idéale qui synthétiserait toutes les données de toute expérience en les mettant à notre disposition de la manière la plus efficace; c'est une idée régulatrice, comme celle de l'univers, de la justice parfaite, etc. Elle jouit par suite d'une sorte de pouvoir directeur sur nos demi-vérités actuelles et particulières (223-224). Mais elle n'en reste pas moins, elle aussi, pragmatique dans sa nature. Elle est une manière utile de penser. Il en est de la vérité comme de la santé. Ce n'est pas en possédant un talisman nommé santé qu'on est bien portant. Ce n'est pas non plus en saisissant un absolu nommé vérité qu'on est dans le vrai. La vérité n'existe pas, elle *a lieu*; et elle a lieu quand la conduite que dirige une idée réussit indéfiniment sans rencontrer de contradictions dans les faits. Le vrai est un cas particulier du bien (75) et l'on pourrait presque définir la vérité : « ce qui, dans chaque ordre d'action, est pour nous le meilleur à croire. » (77). — Mettez en face de cela les définitions purement intellectualistes, par exemple celle de Taylor : « La vérité est le système des propositions qui ont un droit inconditionnel à être reconnues pour valables; » ou celle de Rickert : « La vérité est le nom commun de tous les jugements que nous sommes obligés d'admettre en vertu d'une sorte de devoir impératif; » — vous voyez immédiatement leur insuffisance : il reste à définir en quoi consistent ce droit et ce

devoir, pourquoi nous sommes obligés, dans la vie, à reconnaître *tantôt* certaines vérités, *tantôt* certaines autres; et les intérêts humains peuvent seuls expliquer pourquoi il en est ainsi (228).

Sans doute, il est des vérités devenues aujourd'hui si solides que rien ne pourra plus les changer. Elles sont déjà, pour ainsi dire, un élément de cette vérité ultime qui sert d'idée régulatrice à la science. Mais elles n'ont pas toujours été telles. Elles ressemblent au cœur de chêne qui fut en son temps une jeune pousse flexible (64). On trouve dans le sens commun ces couches anciennes de la connaissance. La *chose*, le *même* et *l'autre*, les *genres*, les *esprits* et les *corps*, le *temps*, l'*espace*, les *sujets* et les *attributs*, la *causation*, l'*imaginaire* et le *réel*, telles sont les catégories essentielles que nous trouvons toutes faites au début de notre pensée, et grâce auxquelles nous organisons tout le reste (173). Toutes ces idées sont de merveilleux *Denkmittel*, des outils à penser aussi éternellement utiles que la pince et le marteau. La notion de *loi naturelle*, au contraire, est une machine d'invention relativement récente, et qui probablement n'arrivera pas à supprimer la vieille notion d'influence causale. C'est avec le sens commun que nous faisons tous nos plans et nos projets. Il satisfait étonnamment à tous les besoins essentiels en vue desquels les hommes ont d'abord pensé. Les catégories d'Aristote ne sont guère, en définitive que la régularisation des termes du langage, qui correspondaient eux-mêmes à ces instruments primitifs de la pensée et de l'action.

Mais ce n'est pas une raison pour nous en tenir à ces outils. Ils sont devenus trop grossiers pour nos besoins actuels : une constellation, est-ce une *chose?* Un couteau, dont on a changé le manche, puis la lame, est-il encore *le même*? L'*imaginaire*, sous la forme de l'hypothèse, s'est montré le plus puissant moyen de découvrir le *réel*. La *qualité* se fond dans la mesure quantitative du mouvement qui l'engendre. Les fonctions, les variables, les coordonnées, les courbes, les atomes, l'éther, autant d'instruments nouveaux qui empiètent sur l'usage des anciens. Sont-ils plus vrais? La question est un non-sens si l'on entend par vérité le duplicata d'une réalité toute faite. Comme leurs anciens, ils seront vrais dans la mesure où ils seront efficaces; et c'est ce qu'ont directement remarqué des savants comme Mach, Ostwald et Duhem.

Appliquons cette doctrine à la métaphysique et à la religion.

Beaucoup de problèmes s'évanouissent si l'on se demande, à propos de chacun d'eux : quelle différence cela ferait-il dans les choses observables que telle ou telle thèse soit vraie? — Par exemple, imaginez une matière que ses lois conduiraient nécessairement à s'améliorer et finalement à produire un monde parfait : en quoi différerait-elle d'une Providence? Le matérialisme n'est pas condamnable parce qu'il est simpliste, mais parce qu'il est décourageant. Un spiritualisme sans espérance lui serait exactement identique. La théorie de la finalité, celle du libre arbitre surtout, n'ont point de valeur et l'on pourrait même dire n'ont point de sens *in abstracto* : leur importance est toute entière en ce qu'elles sont des théories *qui promettent*, qui se traduisent en pratique par une possibilité de progrès et par l'espoir d'un état meilleur. « Freewill has no meaning, unless it be a doctrine of relief. » (121). Il en est de même de la question de savoir si le monde est un ou multiple. Dire qu'il est un, c'est simplement affirmer que notre désir de le comprendre, de le saisir en entier comme une œuvre d'art, ou de le démonter comme une machine, doivent un jour obtenir satisfaction. Le monisme se traduit donc par un état émotionnel de confiance et presque de sympathie pour les choses, par la certitude qu'il n'y a pas d'absurdité, pas de multiplicité irréductible et inexplicable dans ce que nous avons à connaître. Il est la certitude d'un avenir heureux. M. W. James dirait volontiers du monisme ce que Renan disait de Dieu : il n'est pas encore, mais il sera.

Il sera — mais seulement *si* nous le faisons. Telle est la profession de foi qui termine l'ouvrage, dans la conférence qui a pour titre : *Pragmatisme et Religion*. De même que l'étude, ancienne déjà, qu'écrivait l'auteur sur le *sentiment de l'effort*, celle-ci finit par une décision de la volonté entre les attitudes possibles qu'offrait l'intelligence. « In the end it is our faith and not our logic that decides such questions, and I deny the right of any pretended logic to veto my own faith. » (296).

Deux *credo* sont possibles : le monde sera nécessairement sauvé, il l'est d'*avance*; et même, au fond des choses, il l'est actuellement. Le type le plus pur de cette croyance est le bouddhisme : toutes nos misères, nos faiblesses, nos fautes ne sont qu'une comédie superficielle. Ardjouna peut se consoler de faire tuer des milliers d'hommes, aussi facilement qu'un dramaturge se

console de faire mourir son héros. Le mal n'est qu'une apparence et une ombre. — Ou bien, le monde *peut* être sauvé, mais ce n'est pas sûr; son salut *dépend* de ce que feront les agents libres qui le composent. Il est une entreprise dangereuse, avec des bénéfices immenses, mais non garantis, et de gros risques à courir. Peut-être le salut ne sera-t-il pas intégral, peut-être y aura-t-il des gagnants et des perdants. — Ainsi soit-il! « I find myself willing to take the universe to be really dangerous and adventurons without therefore backing out and crying *no play!* » (296) L'idéal est devant nous : à nous de le réaliser dans la mesure où nous le pourrons. Cette religion, d'ailleurs, n'a rien d'égoïste; il ne s'agit pas de faire son salut tout seul : l'œuvre est collective; le monde peut-être sauvé bien que nous, individuellement, nous ne le soyions pas. Si nous avons l'âme assez forte, la perspective de ce salut impersonnel suffit à nous donner la paix. Une épitaphe de l'Anthologie grecque exprime admirablement cette acceptation tranquille du malheur privé, quand il est la condition du bien général : « Le marin naufragé, qui repose sur cette côte, te dit : Mets à la voile! Le coup de vent qui nous a perdus faisait voguer au large toute une flottille de barques joyeuses. » Cette religion n'exclut pas non plus la confiance en un secours surnaturel : nous trouvons appui dans nos semblables, pour la réalisation de l'univers que nous rêvons; de quel droit limiter à eux la collaboration nécessaire à cette grande œuvre? Pour le pragmatiste, la question de cette influence supérieure est une question de fait, et les faits ont répondu : l'*Expérience religieuse* est un recueil de preuves qui montrent ce qu'un pragmatiste peut penser de Dieu. Nous sommes par rapport à lui ce que nos chats ou nos chiens sont à l'humanité prise dans son ensemble. Nous pouvons juste sentir, sans le comprendre, qu'il y a des fins, des efforts, un idéal dont nous saisissons quelques bribes, et auquel il nous est possible de participer : « Just as many of the dog's and cat's ideals coïncide with our ideals, and the dogs and cats have daily proof of the fact, so we may well believe, on the proofs that religious experience affords, that higher powers exist and are at work to save the world on ideal lines similars to our own. » (300) Tel est, entre les deux extrêmes du pur naturalisme et de l'absolutisme transcendental, la voie moyenne qu'on peut appeler le théisme pragmatiste ou mélio-

riste. Il peut réconcilier les esprits délicats et les esprits durs, pourvu seulement qu'ils ne soient pas l'un ou l'autre au suprême degré.

Au résumé, ce déisme mélioriste pourrait prendre comme épigraphe les vers célèbres du poème sur le *Désastre de Lisbonne* :

> Tout sera mieux un jour, voilà notre espérance ;
> Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

Et je crois bien que l'auteur du *Will to believe* ne refuserait pas non plus de conclure avec Voltaire :

> Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Existe-t-il d'ailleurs autre chose que ce qui a été *inventé?* C'est ici que le pragmatisme ne se réduit pas tout à fait à être modestement *a new name for some old ways of thinking*; et c'est ce qui paraît au premier plan dans le livre de M. F. C. S. Schiller, dont j'ai maintenant à parler.

II

Les *Studies in Humanism* sont un livre bouillant d'ardeur intellectuelle — contre l'intellectualisme; — un livre exubérant, riche d'idées, quelquefois un peu chargé de digressions ou de répétitions, mais souvent spirituel, presque toujours original et tenant le lecteur en haleine quel que soit le sujet traité. On peut le diviser en trois parties : l'une polémique, l'autre historique, la troisième dogmatique. Toutes trois d'ailleurs sont assez étroitement unies, dans la suite des conférences et des articles qui le composent : en quoi l'auteur est fidèle à sa méthode, qui est avant tout d'éviter les fausses abstractions, et le morcelage de la pensée concrète.

La partie polémique est dirigée contre les « absolutistes » anglais et américains qui ont attaqué vivement le premier ouvrage de l'auteur : avant tout, M. F. H. Bradley, puis MM. A. E. Taylor, H. W. B. Joseph, H. H. Joachim, etc. L'existence d'un intellect pur, qui n'emprunte rien à l'action et au sentiment; celle d'une Réalité absolue, qui pourrait être définie en dehors de ses relations à la vie humaine; enfin celle d'une vérité transcendante et toute faite dont nos jugements approchent plus ou moins, telles sont les

thèses au nom desquelles on a condamné M. Schiller, et cela souvent avec le ton dédaigneux d'un professeur qui corrige un mauvais élève. Il ne faut pas s'étonner qu'à son tour, il ait quelquefois la dent dure avec ses critiques. — Pourtant ce n'est pas là son habitude. Sa polémique a de l'entrain, de la bonne humeur, de la malice; elle va quelquefois jusqu'à la grosse plaisanterie; mais elle s'en tient presque toujours aux idées. A ceux qui ne liront pas tout le volume, je recommande spécialement l'article *Absolutism and Religion*. Il y raconte avec une belle verve les dangers courus en Angleterre par la religion officielle, et l'histoire de ses rapports malheureux avec la philosophie de l'Absolu, qu'elle avait sournoisement importée d'Allemagne pour répandre un peu de brouillard sur une discussion qui tournait mal, et pour rendre le terrain mouvant sous les pieds de ses adversaires. Il y analyse aussi la méthode très courante qui consiste à se tenir quitte des difficultés d'une théorie en les « reconnaissant ». Ce sont des pages qui ne feront pas baisser la réputation de l'humour anglais.

La partie historique consiste dans une interprétation de la philosophie grecque qui bouleverse toutes les valeurs reçues d'ordinaire et transmises par l'enseignement. Quelques historiens, Lange en particulier, avaient déjà mis en doute, au point de vue de la science, le bien fondé de la révolution socratique et avaient opposé à la stérile et dangereuse dialectique du concept les efforts naïfs, mais réalistes, du naturalisme ionien. M. Schiller va beaucoup plus loin dans cette voie. C'est la philosophie elle-même, à son jugement, qui a été dévoyée par le « joyeux ami » d'Alcibiade et des « jeunes dandys » qui l'entouraient (304). C'est par lui que s'est glissée dans la métaphysique l'idée absurde et malfaisante d'une connaissance pure, d'une vérité toute intellectuelle, détachée du sentiment et de l'action. Cette tendance prend corps chez Platon, y devient la théorie des Idées, — théorie dont son génie littéraire a fait la fortune, mais théorie si inconsistante, au fond, qu'il n'a jamais pu lui-même aboutir à lui donner une forme définie, et qu'au moment d'en exprimer l'essentiel, il est toujours obligé d'envelopper dans les nuages d'un mythe les incohérences internes de sa pensée. Aristote, bon esprit, ayant le sens du réel et du concret, a fait un grand effort pour échapper à cette délicieuse et malsaine poésie; mais il en était trop imbu, il n'a

pas su remonter jusqu'au πρῶτον ψεῦδος, et reprendre les choses à pied d'œuvre. Aussi n'a-t-il corrigé que des détails, en laissant subsister le vice caché qui rendait ruineux tout l'édifice (43). Le vrai grand homme de l'antiquité, c'est *Protagoras l'humaniste*, le psychologue pénétrant et profond qui a su découvrir cette grande vérité, mère de toutes les autres, et plus profonde encore que le γνῶθι σεαυτόν : *L'homme est la mesure de toutes choses* (33). Protagoras est à la philosophie de M. Schiller ce que le *sanctus vir* Démocrite était à Lucrèce : le grand précurseur. Il n'a pas seulement la puissance de la pensée, mais une « ferveur morale » comparable à celle de saint Paul. (36). Il est le philosophe méconnu et calomnié auquel il faut rendre son rang. Et pourtant, ce charmeur de Platon exerce une suggestion si puissante qu'elle a traversé les siècles pour atteindre M. Schiller : il réhabilite Protagoras, mais sur le modèle de l'*Apologie de Socrate*, et c'est en des dialogues tout parfumés de platonisme qu'il met en scène le philosophe d'Abdère, réfutant les sottises d'un fils de Parménide, ou communiquant à Mélétos ses réflexions sur les dieux. Il n'est pas jusqu'à l'ironie inquiétante du maître dialogiste, qui ne se retrouve dans ces pages spirituelles et ingénieuses : comme Socrate, Antimoros rapporte volontiers les paroles d'un autre, quand ce qu'il aurait à dire devient trop hasardeux. Et je crois d'ailleurs que l'influence platonicienne est ici renforcée par celle de l'homme qui, de nos jours, a le plus ressemblé à Platon dans l'art d'envisager tous les aspects des choses, et de ne jamais trouver le fond de sa pensée : il y a du Renan dans le Protagoras de M. Schiller [1].

Aussi risquerait-on de se méprendre à discuter la vraisemblance historique de sa thèse : « Que de belles choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé ! » D'ailleurs ce n'est pas là ce qui préoccupe l'auteur. Comme il le dit volontiers, la pensée normale est celle qui regarde l'avenir et marche à l'action. L'intérêt de son livre est dans la constitution d'une théorie de la vérité, à laquelle la philosophie classique n'a pas réussi. Les thèses essentielles en sont les suivantes.

1. Il n'en est pas de même de la préface qui précède ces dialogues, sous ce titre : *The papyri of Philonoüs*. Elle a au contraire quelque chose de sérieux et de mordant qui contraste d'une façon curieuse avec le ton de la conversation. Voyez surtout la fin sur l'hypocrisie de la science et l'hypocrisie de la religion (301).

L'homme est donné. Il n'y a pas de philosophie qui doute réellement que nous existions, que nous agissions dans une nature, et sur une nature, que nous ayons des besoins, des sentiments et des pensées. Puisque ce point de vue naturaliste est inévitable et indubitable, c'est de là qu'il faut partir. La première vérité que nous rencontrons alors — vérité généralement méconnue, — est qu'il n'y a pas d'intellect pur : toute pensée réelle est une fonction tendant à une fin pratique, l'idée n'est qu'une phase artificiellement découpée d'un mouvement qui, dans son ensemble, aboutit toujours à modifier sur quelque point la réalité précédemment existante. Ainsi la réalité n'est pas quelque chose de tout fait, d'immuable, que nos pensées doivent copier, ou tout au moins à laquelle elles doivent « correspondre » terme à terme, comme une traduction à un texte. C'est une mobilité sans cesse croissante, se faisant, se défaisant, et dont les transformations dépendent précisément pour une part de ce que nous avons voulu et pensé (439).

Ceci posé, qu'est-ce que la vérité ? Elle est une *valeur*, comme le bien, comme le beau. Il y a des pensées plus vraies les unes que les autres, comme il y a des actions meilleures. Et il y a, par suite, une sorte de dialectique de la vérité. Est bonne, — vraie par conséquent — la pensée qui réussit pour un homme déterminé dans un cas déterminé; est meilleure — donc plus vraie — celle qui réussit pour un homme déterminé dans tous les cas qui peuvent se présenter à lui; serait parfaite, — donc rigoureusement vraie —, celle qui réunissait dans tous les cas et unifierait toutes les entreprises (158); ce qui d'ailleurs, doit être, évidemment conçu non pas comme un état actuel, mais comme un idéal dont se rapprochent de loin nos pensées les meilleures et les plus stables, qui paraissent aussi les plus « pures » parce que, pouvant servir à tout événement, elles n'ont de référence immédiate à aucun but particulier. L'universalité de leur usage est ce qui nous en fait oublier l'utilité.

Pour ne pas faire tort à cette théorie, et pour s'éviter les objections inappropriées qui viennent facilement à l'esprit, il faut, si je ne me trompe, considérer deux choses.

La première est que, par un procédé qui n'est pas rare dans les sciences, l'auteur *généralise* le nom de « vérité » : je veux dire qu'il transporte au genre le nom de l'espèce, afin d'exposer ainsi plus systématiquement la théorie de ce que nous appelons ordinaire-

ment « vérité », au sens restreint et précis du mot. Prenons des exemples. Le langage courant dénomme « acide » ce qui a le goût du vinaigre; le chimiste emprunte ce mot et l'applique à une vaste classe dont le vinaigre n'est plus qu'un cas particulier, et dont la saveur aigre n'est plus une caractéristique universelle. Le langage courant appelle « espace » le continu euclidien; le géomètre construit sous ce nom un concept bien plus vaste, et retrouve l'espace euclidien comme un cas particulier de l'espace général, qui en fait mieux comprendre les propriétés. Nous avons ici une opération du même genre. Il est clair qu'au sens ordinaire du mot un candidat qui se croit recommandé, à qui cette croyance donne de l'aplomb, et qui réussit grâce à cela, n'avait pas une pensée *vraie* : l'auteur n'a jamais eu l'intention de le contester. Mais en définissant la vérité par cette fonction générale et importante de *la pensée qui réussit*, on retrouve ce que nous appelons ordinairement vrai comme un cas particulier; et, pense-t-il, on le retrouve expliqué.

Le second point à considérer est que, contrairement à un préjugé déjà répandu, l'humanisme ne tend pas (au moins chez M. Schiller) à déprécier ni même à atténuer en l'expliquant la notion de vérité : « *Truth is great*, dit-il, *and must prevail.* » Il a précisément à l'égard de cette norme l'attitude qu'ont eue presque tous les Anglais à l'égard de l'idée du Bien, notamment dans l'école utilitaire [1]. La distinction du bien et du mal est un fait *donné* dans l'expérience et pratiquement *accepté* par notre volonté : comment le comprendre, à quoi le rattacher sans en détruire le caractère, sans en affaiblir l'autorité, bien plus, en la renforçant s'il est possible? — Il est vrai qu'à eux aussi, on a souvent reproché de mettre en péril le jugement d'appréciation dont ils voulaient faire la science. Mais ce reproche porte sur leur théorie explicative particulière, et non sur le principe de l'explication. Une valeur dérivée ne pourrait que gagner, en principe, à rentrer comme un cas particulier dans une valeur plus générale, pourvu que cette dernière présente un degré au moins égal à celui de la première. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que l'intention des utilitaires n'est pas anti-morale, tout au contraire; et il en est de même pour la vérité dans les *Studies in Humanism*.

1. Cf. la dédicace du livre de James à la mémoire de Stuart Mill.

Par son ton, par sa confiance dans la pensée humaine, l'auteur se rapproche plus qu'il ne semblait tout d'abord du doyen pragmatiste et du célèbre manifeste *Comment rendre nos idées claires*. J'ai parlé de Renan : si certaines pages rappellent les *Dialogues philosophiques*, d'autres font penser à l'*Avenir de la science*. — Sans doute, bien des gens se disent pragmatistes qui ne font de cette théorie qu'une « machine à faire du brouillard », une ruse de guerre pour attirer le rationalisme dans les régions incertaines « *ubi instabilis terra, innabilis unda* », ni plus ni moins que les théologiens anglais quand ils enfumaient jadis avec Hegel les idées subversives des savants leurs contemporains[1]. Mais M. Schiller n'est pas de ceux-là. Il a écrit excellemment qu'il fallait toujours distinguer avec soin les « vérités » d'un homme, d'une époque ou d'une école, c'est-à-dire les affirmations qui se donnent pour des vérités (*mere claims*) — et les bonnes vérités vraies, vérifiées et incontestées (*genuine truths*), ce qui est presque toujours confondu dans le langage courant et même dans les discussions philosophiques[2]. Ceci n'est ni d'un sceptique, ni d'un irrationaliste. S'il offre son alliance aux esprits religieux, et même à la religion, pour la consoler des trahisons hégéliennes, ce n'est donc que sur le terrain de la vérité démontrable, et démontrable par les procédés généraux qu'emploie l'esprit dans les sciences. — Tout au plus pourrait-on dire qu'en bon français — et n'est-ce pas la même chose en bon anglais? — le seul sens *exact* du mot « vérité » est le second, et que si certaines gens ont pris l'habitude d'honorer de ce nom les *claims* les plus provisoires, c'est une mauvaise habitude, peut-être une habitude tendancieuse, et en tout cas une habitude que nous devons être bien décidés à ne pas entretenir. Un

1. Cf. *Studies in Humanism*, 278.

2. Voir tout l'article *The ambiguity of Truth*, 141-162. — Mais ce qui soutient l'usage détestable et fréquent du mot « vérité » pour désigner de simples *claims*, c'est au fond une autre ambiguité presque grammaticale, et commune à beaucoup de mots en *té*. « Vérité » veut dire tantôt une chose vraie (Esperanto : *verajo*); tantôt le caractère d'être vrai (Esp. : *vereco*). Et comme la matière d'une affirmation n'est jamais vraie que jusqu'à preuve du contraire, il s'ensuit que plus d'une « vérité » montre à l'usage qu'elle manquait de *vereco*. Cette distinction me paraît être l'origine de celle que M. Schiller établit avec raison entre « *a claim*, which may or may not turn out to be valid », et d'autre part « *such a claim* after it has been tested and ratified. » (144). Lui-même y revient en effet [illegible] « The truth (*validity*, vereco) of a truth (*claim*, verajo) [illegible]nces, etc. » (160).

claim est une vérité à la façon dont tout parlementaire est virtuellement ministre : ce serait anticiper d'une façon un peu trop hasardeuse que de lui en donner le titre d'avance.

III

J'ai essayé dans ce qui précède de présenter aussi objectivement que possible les idées de MM. W. James et F. C. S. Schiller. Je me permettrai maintenant d'y ajouter quelques remarques. Je dis remarques et non pas objections, car il me semble que les thèses essentielles de ce pragmatisme sont utiles et justes, et appellent plutôt des restrictions ou des compléments que des rectifications.

Dans la conférence qu'il intitule *Humanisme et Pragmatisme*[1], M. W. James a été lui-même au devant d'un certain nombre de critiques. Que la vérité soit *en bien des cas* quelque chose de relatif à notre action, il le prouve par de bons exemples : dans un tiroir où j'ai mis 28 dollars et où j'en retrouve 27, 27 est 28 moins 1; quand, dans une armoire de 26 pouces, je veux faire entrer une planche de 27 pouces, 27 est 26 plus 1. Il est également vrai de dire qu'un échiquier est un ensemble de carreaux noirs sur fond blanc, ou de carreaux blancs sur fond noir. Tout dépend de ce qu'on a en vue. L'action humaine découpe les choses dans la continuité de l'univers, comme notre perspective découpe les constellations dans le ciel. Pour un orateur, la masse humaine qu'il a devant lui est « un auditoire »; mais chacun des auditeurs se considère au contraire comme l'unité réelle par rapport à laquelle l'auditoire n'est qu'une abstraction. Il a tort, dit à son tour l'anatomiste : car il n'est lui-même qu'un système d'organes. Non pas, ajoute l'histologiste, mais de cellules. Non pas de cellules, dit enfin le chimiste, mais de molécules et d'atomes. « We break the flux of sensible reality into things, then, *at our will* » (254). La conclusion ne dépasse-t-elle pas de beaucoup les prémisses, ou du moins l'expression ne dépasse-t-elle pas de beaucoup la pensée? Ce qui me frappe, dans tous ces exemples, est bien plutôt l'étroitesse des limites entre lesquelles se meut la liberté humaine que la part, réelle d'ailleurs, où peut jouer cette volonté. M. W. James se plaint

1. *Pragmatism*, Lecture VII, 239-270.

qu'on a ridiculement caricaturé le pragmatisme en le représentant comme une doctrine qui permet de croire tout ce que l'on veut, et selon laquelle il suffit à n'importe qui d'adopter fermement n'importe quelle lubie pour en faire une vérité. Pour nous, dit-il, aussi bien que pour l'absolutiste, il y a hors de nous quelque chose de résistant, que nous ne changeons pas à notre gré; bien plus, nous disons exactement quelles sont ces résistances à notre caprice : et nous en trouvons trois grandes classes : 1° le cours de nos sensations : « Sensations are forced upon us, coming we know not whence; over their nature, order and quantity, we have as good as no control »; 2° les relations qui ont lieu entre nos sensations; parmi ces relations, les unes sont sans doute muables et accidentelles, mais il y en a de fixes, d'essentielles, d'éternelles, et de celles-ci notre pensée doit éternellement tenir compte; — 3° les vérités antérieures auxquelles nous sommes tenus d'apporter le minimum de changement nécessaire pour faire place aux faits nouvellement produits ou observés (244-245). Combien tout cela limite ce libre choix qu'on veut faire passer pour un pur caprice! « Pent in, as the pragmatist more than any one else sees himself to be, between the whole body of funded truths, squeezed from the past, and the coercion of the world of sense about him who so well as he feels the immense pressure of objective control under which our minds perform their operations? » (233).

A la bonne heure, et cette profession de foi devrait toujours être présente à l'esprit de ceux qui attaquent le pragmatisme. Mais il est également souhaitable qu'elle ne soit pas oubliée par ceux qui s'en réclament. Si la doctrine du *Will to believe* a été caricaturée, est-ce surtout par ses adversaires?

Et, même dans ce passage, n'est-ce pas avec une nuance de regret que M. W. James constate « l'immense pression de l'objectif », qui limite notre liberté?

Au fond, il y a ici une grave lacune; et tant qu'on ne l'a pas comblée on reste en plein vague. Appliquons la méthode pragmatique, dans ce qu'elle a de fondamental, à la définition de la vérité. — La vérité, à quoi l'employons-nous? Dans quel cas y faisons-nous appel? A quelle condition est-elle *payante*?

La vérité, répond l'observation quotidienne, est avant tout un *lien* qui maintient les hommes entre eux, et qui maintient chacun

d'eux dans ses écarts. Dire qu'elle est « objective », c'est dire qu'elle n'est pas individuelle. Il est aussi impossible de la définir sans poser d'abord la multiplicité des individus, leurs imaginations discordantes, leurs volontés inconciliables, leurs habitudes opposées qu'il serait impossible de définir le langage sans poser d'abord la vie en commun et la coordination qu'elle exige. Et même au fond, combien le rapport est étroit entre langage, raison, vérité! La vérité, c'est quelque chose qui plane bien au-dessus de *vous* et de *moi*, quelque chose que toute la mauvaise foi des escrocs, tous les caprices des femmes, toutes les passions des hommes ne peuvent pas changer, parce que cela est transcendant par rapport à l'individu. C'est une sorte de justice à laquelle on a le droit d'en appeler, et qui souvent, peut-être même dans tous les cas, finit par triompher de la routine et des erreurs. Voltaire disait hardiment : « La raison finira toujours par avoir raison. » Voilà la valeur encaissable de la vérité ; et c'est cette valeur, je crois bien, que les absolutistes redoutent d'abandonner. M. W. James leur suppose un tas de mauvaises raisons de se refuser à sa doctrine : ils y tiennent comme à un moyen de fermer les yeux sur la réalité du mal; ils y tiennent parce que c'est la philosophie de leur jeunesse, parce que cela favorise la paresse d'esprit et même de volonté; ils y tiennent parce qu'ils sont du parti de l'ordre et qu'un monde qui n'est pas fixé en une réalité définitive leur paraît une conception intolérable. « Un univers dont nous créerions la vérité! Un monde abandonné à nos convenances et à nos jugements privés! Le home-rule irlandais serait un paradis en comparaison. Un pareil monde n'aurait pas de respectabilité philosophique. C'est une malle sans serrure. C'est un chien sans collier. — Telle est l'idée que s'en font la plupart des professeurs de philosophie. » (261).

A world delivered to our opportunisms and our private judgments. Voilà précisément le point équivoque, et sur lequel ont le droit de protester non seulement les professeurs de philosophie, mais tous ceux qui aiment à réfléchir. Nous nous moquons bien de la respectabilité! Nous nous moquons bien du désordre apporté dans nos programmes! Ils en ont vu d'autres. Mais il y a une chose dont nous ne pouvons pas nous moquer : c'est qu'on encourage la pente naturelle de chaque individu à fermer les yeux sur tout ce qui le gêne, ou qui gêne les siens, et à l'effacer autant qu'il le peut de sa

conscience. Il est commode au scarlatineux de croire que sa maladie n'est pas contagieuse, cela le dispense de prendre une foule de précautions gênantes. Mais halte là ! Nous voulons pouvoir lui répondre : ce ne sont pas *vos* convenances individuelles qui font la vérité. Vous n'avez donc pas le droit d'avoir, d'exprimer et de propager cette idée *fausse*. — Mais nous saurons bien le forcer à prendre des précautions, puisque notre intérêt est contraire au sien. — Aimez-vous donc mieux la violence que la persuasion? Ce qui fait la grandeur et l'intérêt de la vérité, conçue comme objective, c'est justement qu'elle dispense de contraindre quiconque est raisonnable, et qu'elle installe, dans l'intérieur de chaque esprit capable de la comprendre, un pouvoir moral qui rend inutiles les coups, les amendes ou la prison. — Il est bon qu'un peuple croie sa science, son art, sa morale, les premières du monde : cela le rendra victorieux. — Peut-être; mais ce que réserve le rationaliste, ce qu'il réservera mordicus, c'est que ce peuple pourrait bien avoir eu tort en le croyant, quand même il aurait exterminé tous ses rivaux.

Les généralités sur la souplesse du vrai et sur sa dépendance par rapport à l' « Homme » sont des abstractions bonnes à défrayer les dissertations de licence. Cela n'importe pas à la vie. La question est entre le bien public et l'anarchie; il s'agit de savoir ce qui appartient à l'individu, et ce qui appartient à l'ensemble formé par les individus (ou formant les individus?) dans la création de la vérité. Cela, ce ne sont plus des mots. *Pragmatisme* ne doit pas signifier bon plaisir, pas même droit de suspendre sur certains points l'usage de l'esprit critique et de mettre une cloison étanche entre la raison et la foi. Ce droit, que M. W. James laisse un peu trop indécis, M. Schiller le restreint davantage : il condamne vigoureusement ce qu'il appelle les « spurious forms of faith », les croyances qui favorisent la paresse et dispensent de penser, ou celles qui refusent de subir l'épreuve obligatoire, à la fois active et raisonnée, qui pourrait ou les faire disparaître, ou les transformer en vérités [1]. La foi que peut admettre le philosophe, dit-il fort bien, consiste en ceci : là où il n'existe pas encore de vérité prouvée, on

1. Essai XVI : *Faith, Reason, and Religion*. — J'écrivais ici même, il y a deux ans, que j'espérais de M. Schiller cet énergique *Discerne causam meam*; — il était en train de l'écrire presque au même moment.

peut librement décider d'agir comme si tel jugement était vrai, avec l'espoir que cette attitude même contribuera à en amener la vérification, et, par suite, à en créer la réalité (357). La foi est donc bien, comme on l'a toujours dit, une attitude de la volonté ou de la personnalité tout entière, mais une attitude orientée vers la justification rationnelle. Elle est une chose grave, qui comporte des risques sérieux à courir. Elle ne peut ni se confondre avec la connaissance, ni se passer de celle-ci, puisqu'elle est l'effort pour y atteindre : *fides nisus quaerens intellectum.*

A quelle condition passera-t-on de l'une à l'autre? — Voici en présence une multitude d'individus, chacun percevant les choses et se représentant le monde à sa façon, chacun avec ses croyances qui lui servent à organiser cette riche matière, et qui « réussissent » plus ou moins bien à lui faire atteindre ses fins. — Tel est porté à la limite, le point de départ du progrès intellectuel : je dis porté à la limite, car les hommes n'ont jamais été dans un état d'absolue diversité mentale : nous ne pouvons pas plus le supposer qu'admettre une époque où ils auraient vécu sans aucune société. Mais ce qui est incontestable, et possible à constater historiquement, c'est que leurs opinions ont été singulièrement diverses, et qu'elles le sont encore sur bien des points. On le voit non seulement dans les oppositions des individus, mais dans celles des peuples : chacun, à l'origine, se représente le monde de son point de vue, et dresse de l'univers des cartes inconciliables, dont l'échelle est toujours exagérée au centre et réduite à la périphérie[1].

Tant qu'on suppose la persistance de cette diversité, alors même que chacun arrive à vivre, c'est-à-dire à satisfaire suffisamment ses besoins, *il n'y a pas de vérité.* C'est l'état de la plupart des êtres instinctifs. L'animal ne connaît pas le vrai et le faux. Il a pourtant des représentations, des besoins, des idées-actions qui réussissent et des idées-actions qui échouent. Si l'on s'en tenait simplement au succès pour définir la vérité, rien ne lui manquerait donc pour y atteindre. Mais il n'y atteint pas : et nous voyons bien, en même temps, à quel point de vue nous nous plaçons quand nous disons qu'il n'y atteint pas : c'est qu'il n'a pas de vie sociale réfléchie.

1. « *Protagoras* : Conceive the first of all a varied multitude, each of whom perceived things in a fashion particular to himself. — *Morosophus.* You bid me conceive a world of madmen! » *Studies in Humanism*, p. 318.

Pour qu'il y ait vérité, il faut qu'il s'établisse des ressemblances mentales entre les individus, et que ces ressemblances soient repensées comme telles par un tiers (qui peut être d'ailleurs l'un des coopérants eux-mêmes). Dans le langage un peu étrange, mais ingénieux et précis, qu'a proposé M. Baldwin, on dirait bien que la pensée de l'animal reste simplement *agrégée* à celle de ses congénères, et qu'elle ne devient jamais *syndoxique*, et encore moins *publique*.

Une pensée vraie, c'est une pensée qui est d'abord *réelle*, en ce qu'elle a des effets pratiques possibles, et différents de ceux qu'aurait la pensée contraire; et de plus *objective*, c'est-à-dire non pas du tout indépendante de l'esprit, mais conçue comme valable, en droit, pour tous les esprits.

C'est *nous* qui faisons la réalité. — Rien de plus vrai en un sens [1]. Mais ce *nous* est équivoque. Sa valeur n'est pas dans ce fait qu'il est un pronom de la première personne, mais qu'il est un pronom du pluriel. « Les choses, dit le sens commun, sont ce qu'elles sont, et ce que *nous* en pensons n'y change rien. » Cette thèse est profondément vraie, si par *nous* on entend chacun de nous pris individuellement; elle signifie ceci, plus rigoureusement exprimé : « Les choses sont, pour l'individu, tout l'ensemble de ce qui est indépendant de ses opinions, et tout ce qui, au moment où il commence à penser, est assez solidement construit pour qu'il n'ait ni le droit ni la possibilité d'y faire des retouches. » — Mais en face de cette thèse se trouve l'antithèse non moins vraie du pragmatisme : « Les choses sont ce que nous les faisons. » Si elle n'est pas contradictoire à la première, c'est parce qu'ici *nous* ne désigne plus les « moi » pris distributivement, mais les « moi » pris collectivement et indivisément. Et il faut se garder d'en conclure que cette puissance créatrice étant dans le tout est aussi nécessairement, pour une part, dans chacun des éléments qui forment ce tout. La forme de la Grande-Ourse ne se trouve, à l'état élémentaire, dans aucune des étoiles qui la constituent. Ni l'une ni l'autre des deux mâchoires

1. Voir par exemple *Studies in Humanism*, p. 462. « It is possible to conceive of a truth and a reality which are valid, not because they are « independent » of us, but because we have « made » them, and they are *so completely dependent on us that we can depend on them to stay « true » and « real » independenty of us.* » (Italiques de M. Schiller.)

d'un étau n'a en elle-même une partie de la faculté de serrer; toute seule, elle reste un bloc inerte. Il en est de même d'une société : outre les propriétés divisibles dont elle représente la sommation, elle présente des propriétés indivisibles sur lesquelles les individus n'ont point de droits. Tel est le cas pour la vérité; et quand on a bien reconnu la profonde différence de ces deux *nous*, on n'est pas fort éloigné de dire que ce *nous*-là, notre collectivité pensante, conçue comme un idéal d'assimilation en voie de se réaliser, c'est ce qu'on appelle, d'un autre nom, Dieu. De sorte qu'on pourrait aussi bien dire, et dans le même sens : « Les choses sont ce que Dieu les fait ».

Je suis étonné que M. Schiller, qui semble si bien partir pour en arriver là, s'arrête à des formules dubitatives, voire même peu sympathiques à cette convergence, et se contente d'indiquer comme idéal une vague « harmonie[1] » qui serait l'état futur du monde parfait créé par notre effort. Serait-ce par crainte du conformisme? Par une vieille antipathie contre les partisans de l'Absolu, dont la doctrine implique, elle aussi, l'unicité du vrai? Mais nous savons depuis longtemps que si l'on rejette en bloc toutes les thèses d'une doctrine, on rejette sûrement quelque partie de vérité, sans laquelle la doctrine la plus insoutenable n'aurait jamais pu même se constituer[2]. — Serait-ce encore par le sentiment vague que l'art exige « la variété dans l'unité » et qu'un monde où l'on serait toujours d'accord serait un monde bien ennuyeux? Ou par cette *crainte d'aboutir* qui a été, qui est encore fréquente chez les philosophes? Ou plutôt enfin, car toutes ces raisons seraient un peu puériles, est-ce simplement par scrupule méthodique de ne rien affirmer inconsidérément? « Quel droit avons-nous, demande-t-il, de poser que même la vérité ultime doit être une et identique pour tous?

1. Voir notamment pages 153-154 et 484 à 486.

2. Quand M. Schiller parle d'un monde commun à tous, il a le plus souvent en vue le monde des absolutistes, qui aurait une réalité en soi, indépendante non seulement de chacun, mais de tous. A l'égard de ce monde-là, il a bien raison. Mais il reste ce qu'il appelle lui-même en un passage : « a common world of subjective intercourse » (110), et c'est le type idéal de ce monde *à construire* qui est l'idée directrice de nos pensées particulières. Les doctrines de l'Absolu puisent leur sens dans cette idée directrice; elles ont seulement le défaut, en général, de transformer mythiquement cette idée directrice en une réalité arrêtée et antécédente. C'est pourquoi Fichte, qui ne tombait pas dans cette illusion, disait avec profondeur que l'Absolu n'est pas l'Être, mais le Devoir Être.

Cette assomption est sans doute commode, et prise en gros, elle marche bien (*it works*); mais rend-elle justice à la variété des hommes et des choses? L'identité que nous admettons est-elle jamais, en fait, rien de plus que l'accord pour des buts pratiques et jamais, en fait, désirons-nous quelque chose de plus que cela? » (360). Mais il me semble que considérer cet accord pratique comme un pis-aller, c'est précisément oublier ce principe, si utile et si profond, que la pensée n'est pas séparable de son action, et que deux pensées qui ont les mêmes effets n'en font qu'une.

D'ailleurs, M. Schiller lui-même rend souvent un témoignage indirect à cette nécessité d'accord final, d'assimilation spirituelle qui joue un si grand rôle dans notre échelle des valeurs. Au nom de quel critérium met-il la métaphysique au-dessous de la science? Parce que, dit-il, les systèmes « satisfy their inventors, and afford congenial occupation to their critics, but have hitherto shown no capacity to achieve a more general validity » (359). Quand il parle de la science, il la définit excellemment par cette formule que la « perception du même » en est « non pas le point de départ, mais le but (*not a starting point, but a goal*), but que dans certains cas nous avons presque entièrement atteint, et même entièrement atteint en ce qui concerne quelques-uns de nos desseins » (319). Bien plus, dans un des passages les plus vigoureux de son livre, où il soutient l'unité finale du vrai et du bien, il admet que « in theory, at last, the *goods*, and therefore the *truths* of all the science are unified and validated by their relation to the Supreme Good » (153). Sans doute, en pratique, cet idéal est loin d'être réalisé; il s'élève sur plus d'un point des conflits entre les différentes sortes de valeurs ou biens. « But a sober and clear headed thought will not be intolerant nor disposed to treat such oppositions as final. » (*Ibid.*). Et enfin, s'il juge la religion supérieure à la métaphysique, aussi créatrice de vérité que la science, n'est-ce pas parce qu'elle n'est pas moins universelle, parce qu'elle a « des fondements impérissables dans la nature de l'âme humaine[1] », de l'âme humaine au singulier?

Elle n'existe pas, cette « âme humaine »; mais nous ne pouvons pas nous en passer. Tous ceux qui ont à cœur les intérêts de

1. « It is clear that this attitude has imperishable foundations in the psychological nature of the human soul. » *Faith, Reason, and Religion*, 367.

l'esprit — et c'est le cas des hommes dont nous venons de parler — font nécessairement appel d'une façon, ou d'une autre, à cette idée-limite, qui marque le point de convergence de nos diver succès scientifiques ou moraux. M. Schiller se demande de quel droit nous affirmerions que la vérité dernière est une. S'il parlait de ce fait qu'elle doit tenir tout entière en une seule pensée, une seule affirmation, quelque chose comme l'acte pur du Dieu d'Aristote, il serait sans doute très difficile de justifier cet espoir. Encore ne voudrais-je pas dire que ce soit impossible. Mais ce n'est pas de cela qu'il est question pour le moment. En disant qu'elle est une on entend simplement qu'elle serait *la même* pour les différents esprits [1], et que par suite, on a le droit de les considérer dès à présent comme des exemplaires d'un *même* esprit imparfaitement réalisé. Or, le meilleur garant de cette assimilation, on le trouve dans le fait que tous les progrès incontestés sur lesquels portent nos jugements d'appréciation consistent dans la dissolution des différences primitives et des oppositions individuelles qui sont le point de départ de la pensée ou de l'action. C'est une chose merveilleuse, quand on y réfléchit, que cette conviction profonde du sens commun par laquelle les hommes pensent qu'ils voient le même arbre, le même animal, la même maison ; entendant par là non pas seulement qu'ils en ont *en eux* des exemplaires identiques, comme les élèves d'une classe lisant dans un même livre, mais qu'ils sont « en présence » d'*un* être, vraiment unique, dont leurs perceptions différentes sont seulement des prises de possession incomplètes. Il faudrait renoncer à toute interprétation de la vie si l'on ne pouvait pas faire fonds sur un instinct aussi puissant et aussi universel. Le « préjugé » communautaire progresse et se vérifie sur quelque point de plus, à chaque étape de la civilisation. Il était restreint à un petit groupe, pour les peuples qui adoraient un Dieu ethnique, jaloux du Dieu voisin et irréductible à lui. Il était encore très limité pour un Grec : l'étranger n'a pas l'esprit fait comme l'Hellène; les citoyens sont égaux, mais la femme, l'esclave, le barbare ne participent pas à sa vie intellectuelle et morale. — L'idée contraire a commencé à se répandre avec les religions prosélytiques. En même temps qu'on se représente le monde où l'on

1. « ... Must be one and the same for all. » *Faith, Reason, and Religion*, 360.

vit d'une façon plus objective, *décentrée* par rapport aux individus et aux peuples, on hypostasie la ressemblance des raisons dans le dogme de la paternité divine et de la fraternité humaine, dans l'unité du Verbe qui éclaire tout homme venant en ce monde. L'idée d'humanité, qui aurait été inintelligible à des primitifs, ne nous semble plus aujourd'hui qu'un peu imprudente et hâtive[1]. Ce qui nous donne le droit de croire à une unité finale, quoique peut-être placée à l'infini, comme le point de perspective où concourent les parallèles d'un tableau, c'est donc que nous voyons tous nos efforts fragmentaires de justice ou de science converger dans cette direction, à la manière dont une patte de nuages, par la convergence de ses lignes, annonce le point du ciel d'où commence à souffler le vent. Si nous devons accorder avec M. Schiller que le monde est assez plastique pour satisfaire à toutes nos fins[2], comment admettre qu'il soit réfractaire à un désir si puissant et si continu? Les hommes depuis qu'ils réfléchissent, font un acte de foi pragmatique dans l'unicité du vrai, et le consolident par une suite ininterrompue de succès, qui le justifient. Le réalisme scientifique, psychologiquement faux, est moralement vrai. Il marque le sens dans lequel la pensée se développe. Une réalité, posée à la fois comme réelle et comme connue, est au premier abord une absurdité pour le philosophe. Elle cesse de l'être quand on y voit l'affirmation d'un *acquis commun*, si rigoureusement identique en son contenu qu'il obéit au principe des indiscernables, et ne fait plus qu'un en droit, même numériquement.

Il me semble que telle est la conclusion à laquelle devrait logiquement aboutir le pragmatisme « humaniste », s'il n'était pas gêné par un défaut de méthode très analogue à celui qui gâte la morale de Spencer et qui repose sur l'idée préconçue que les différentes tendances de l'homme forment un système à résultante unique. Or, l'expérience semble plutôt indiquer le contraire : les hommes sont plus assimilables entre eux, mais moins homogènes chacun en particulier que ne se les représentent les évolutionnistes. — Toute vie mentale est finalière. La pensée vraie est celle qui répond à nos

1. Les preuves que je rappelle ici en quelques mots auraient sans doute besoin de confirmations [illegible]; mais je les ai données ailleurs, notamment dans les chapitres IV et V de *La Dissolution opposée à l'Évolution*.

2. « We must [illegible] the plasticity of fact as adequate for every purpose. » [illegible]

fins, et réussit à notre satisfaction. Très bien, mais quelles fins? Dresser le tableau des inclinations humaines, c'est inscrire des tendances non seulement diverses mais souvent opposées dans un même individu : amour de la paix et goût de la lutte, révolte et respect de la légalité, donjuanisme et sentiment familial, désir de vivre en soi-même et désir de se pousser dans le monde. La conduite oscille le plus souvent entre ces pôles contraires. L'homme n'est pas seulement *duplex*, mais *triplex* et *multiplex* (bien que peut-être, au fond, cette multiplicité puisse se réduire à deux directions essentielles); sa vie se passe à sacrifier une partie de ce qu'il était et de ce qu'il voulait virtuellement, parce que cela se trouve inconciliable avec la réalisation de ce qu'il a été et de ce qu'il a voulu. De là vient le peu d'efficacité des formules générales déclarant qu'on juge les doctrines « by the value of their actual achievements », « by their material results », « by their consequences for some purpose », etc. Si la vérité est seulement la pensée qui réussit à la satisfaction de nos tendances, il faut de deux choses l'une : ou qu'on abroge le principe de contradiction (et c'est bien ce que fait une des ailes *extrêmes* du parti, qui proclame le droit pour chacun de croire tout ce dont il a besoin, personnellement et momentanément); ou qu'on rejette « cet individualisme effréné, qui supprime toute distinction entre l'objectif et le subjectif » (358), comme le reconnaissent W. James, Schiller, Vailati [1], et dès lors, la question se pose ainsi : « Quelles sont, *parmi* nos tendances, celles dont la satisfaction garantit une valeur logique à la pensée qui les satisfait? »

Il n'y a qu'une seule méthode pour le savoir : elle consiste à aller, non de nos besoins à nos vérités, mais des vérités unanimement reconnues aux besoins qu'elles satisfont. S'il n'en existait pas de telles données avec ce caractère, il serait tout à fait vain de vouloir faire une théorie de la vérité. Autant étudier les principes du droit constitutionnel chez les Turcs. Il faut donc suivre l'histoire des sciences, et celle de la morale [2], c'est-à-dire des

1. Pour MM. James et Schiller, voir ci-dessus. — Pour M. Vailati, voir l'article *Un manuale per i buggiardi*, revue critique du livre de Prezzolini *L'arte di persuadere* (*Rivista di Psicologia*, mars 1907).

2. Je parle des idées morales essentielles, des principes de conduite *approuvable* au sens le plus large et le plus pratique du mot; et non des théories sur la morale qui sont loin, malgré leurs éléments communs, d'avoir la même stabilité.

systèmes de jugements le plus universellement tenus pour vrais. — En procédant ainsi, on voit tout de suite qu'il faut d'abord exclure nos tendances particulières et surtout particularistes. Ce point semble bien acquis. Non seulement l'égoïste ou le passionné, qui rapporte tout à lui, se ferme le domaine de la pensée objective; mais le malade qu'une illusion soutient, le sentimental qui se forge de toutes pièces un roman sans lequel il supporterait trop mal l'existence, ont des pensées fausses quoiqu'elles leur soient utiles et leur réussissent. On pourrait presque dire, en ce sens, que l'erreur a pour mesure l'individualité.

Il faudra donc répondre : « Ce sont les tendances sociales. » Mais elles-mêmes ne sont pas toutes génératrices de vérité. On doit encore restreindre, et distinguer deux formes différentes de société que je proposerais d'appeler l'une *interdépendance* et l'autre *communauté*. La première consiste dans la coopération organique d'êtres différenciés, dont chacun fait sa tâche spéciale, par laquelle il gagne sa vie, en s'efforçant de tirer des autres la plus large réimunération possible en échange du travail qu'il fournit; elle est une forme de lutte en même temps que d'adaptation, elle exige une opposition complémentaire des actes et même des mentalités (au moins en ce qui concerne l'exercice même de la fonction). La seconde est au contraire le rapport des êtres en tant que semblables, et se constitue par la communication du savoir, du sentiment artistique, de l'ardeur morale, toutes choses qu'on ne dépense pas en les répandant autour de soi. L'une est la société industrielle de ceux qui vivent l'un de l'autre, à la façon des membres et de l'estomac, et cela bien souvent sans pouvoir même s'élever à l'idée précise des relations de fait qu'ils ont entre eux [1]. L'autre est celle des savants d'une même spécialité qui échangent et comparent leurs conclusions, ou tout simplement celle des amis qui le soir venu, quittent l'usine ou le bureau pour causer ensemble par plaisir et secouer la cristallisation du métier. Car cette distinction est entre deux ordres de relations sociales, et non entre deux espèces différentes d'éléments sociaux. Il n'est presque personne qui ne participe à l'une et à l'autre alternativement, quoique à des degrés très inégaux.

1. On le voit dans la plupart des études de psychologie sociologique contemporaines.

Or la relation sociale d'interdépendance ne se montre pas favorable à la vérité. Tout au contraire, en restreignant les fonctions, en spécialisant davantage l'individu, elle le pousse à l'erreur, et souvent à l'erreur efficace, qui facilite l'accomplissement de sa fonction particulière. On sait à quel point l'esprit de corps est contraire à la vérité; on sait aussi quel danger constant fait courir à l'intelligence la division du travail, même scientifique : tous les philosophes, depuis qu'on en a pris conscience, se sont demandé comment on pourrait y porter remède. Et d'autre part il est aisé de voir combien les peuples, en tant qu'individus collectifs, différant de leurs voisins, sont sujets à se faire sur leur propre compte des illusions, à nourrir des préjugés absurdes, qui ne leur sont pas toujours inutiles.

Pour la relation sociale de communauté, c'est le contraire. Quoiqu'elle n'exclue pas la précédente, et qu'elle se développe même dans bien des cas en l'utilisant, elle est caractérisée par une fonction inverse : elle tend à l'*assimilation* des esprits dans une pensée, un sentiment, une manière d'agir, où les différences individuelles s'effacent, ou du moins ne sont plus comptées pour des valeurs positives. Cette tendance, que j'ai trop longuement étudiée ailleurs pour y revenir ici, me paraît être précisément celle qui définit la vérité, au sens restreint et solide que le langage usuel donne à ce mot. Elle n'est ni moins réelle, ni moins profonde que les besoins organiques. On pourrait même se demander si tout l'effort vital, inconscient et abortif, n'en est pas au fond une forme diminuée et dévoyée par les conditions où elle essaie de se satisfaire[1]. Mais quoi qu'il en soit de ces vues hasardées, la distinction nette des deux mouvements, opposés en fait chez la plupart des hommes, et sensibles dans presque toutes leurs œuvres, peut seule nous faire dépasser les formules trop générales sur la production de la vérité par nos facultés actives. En rapportant celle-ci d'une façon précise à l'effort de compénétration des esprits, il me semble qu'on explique plusieurs faits importants qui restent sans cela dispersés. On comprend d'abord très bien que toute vérité soit conçue comme une et opposée à la diversité des erreurs qui ont cours sur le même sujet : en effet (en l'absence de toute comparaison avec une réalité

1. Voir *La Dissolution*, p. 408-410.

extérieure et antérieure), l'unicité est le critérium même auquel nous la reconnaissons, puisqu'elle est la différence spécifique qui la constitue, au milieu de toutes les opinions discordantes : dire qu'elle est une n'est donc plus qu'une proposition analytique. — En second lieu, on explique par là pourquoi, comme l'ont souvent remarqué les philosophes, et comme M. Schiller y insiste avec justesse, il existe une étroite parenté entre les normes de vérité, de justice, de beauté, et entre les jugements de valeur qui y correspondent ; cette liaison est toute naturelle si l'on peut les rapporter à une grande fonction de la vie humaine, la tendance à l'assimilation, et surtout si l'on peut opposer celle-ci à une tendance inverse, manifestée par une réaction contre ces normes. — Par là se justifie également l'usage de la langue, qui applique très proprement le nom de vérité à des jugements de pure convention, toutes les fois que cette convention est assez généralement établie pour que les individus n'y puissent plus rien changer de leur chef : comme par exemple quand on parle du vrai sens d'un mot, d'une graduation fausse, d'une pièce jouée à faux sur l'échiquier; en ce sens ce qui est « normal » est vrai, ce qui est anti-normal est faux. — Enfin cette manière de concevoir la vérité présente un avantage de méthode; car outre les données générales auxquelles on ne peut se soustraire, par exemple « qu'il y a des hommes, et qui pensent », elle n'utilise que les catégories tout à fait simples et fondamentales, du *même* et de *l'autre*, dont il est par ailleurs impossible de se passer. Je la soumets donc aux réflexions des logiciens et des psychologues, avec le souhait que, simple *claim* aujourd'hui, elle devienne avec le temps vérité solide, et, s'il se peut, banalité.

André Lalande.

LA CONTRADICTION DE L'HOMME

I. — L'homme comme individu égoïste et comme élément social.

§ 1

Quelle est la réalité de la morale, quelle en est la valeur et quelles contradictions s'y révèlent, quelle conception générale l'on doit en prendre, ce sont des questions que je n'examinerai pas directement ici, mais je voudrais, au contraire, m'occuper de la morale telle qu'elle a été comprise en fait, et telle qu'elle s'impose à l'homme.

Cette étude sera donc spéciale en tant qu'elle s'applique à la nature particulière de l'homme et de la société humaine. Peut-être sera-t-il possible, cependant, d'entrevoir que la portée en est universelle. Ce qui est vrai de l'homme ne le serait pas forcément d'autres êtres, ni même de l'homme transformé par une évolution que nous n'avons pas le droit de déclarer impossible. Et cependant, sous des formes différentes, une même réalité transparaîtrait encore.

§ 2

Mais prenons la nature humaine et la morale qu'elle a prescrite et qui tend, à son tour, à la modifier.

Une chose frappe tout d'abord dans l'humanité, et j'y vois la raison d'être de toute notre morale, c'est l'opposition qui existe visiblement dans l'homme, la dualité de l'homme, animal social, et de l'homme, individu égoïste. Notre vie, nos sentiments, nos idées font saillir continuellement cette opposition, et l'on peut dire cette incohérence, cette scission de notre moi. Elle est la cause non point unique, mais prépondérante sans doute, de nos luttes intérieures et de nos hésitations. Surtout, c'est elle qui produit les plus fortes, les plus vives, les plus dramatiques et les plus angoissantes. Et elle se traduit partout, non seulement dans le cours de la vie, mais

dans l'expression et le développement de nos idées sur le monde et de nos conceptions politiques et sociales. L'individualisme, l'anarchisme, le socialisme, sont là pour en témoigner, ainsi que bien des tentatives de synthèse ou de conciliation dans lesquelles varie la part faite à chacun des éléments en lutte.

Cette opposition du moi individuel et du moi élément social fut bien souvent remarquée. Comment ne l'eût-elle pas été? Il ne me semble pourtant pas qu'on en ait assez vu l'importance et la portée.

On a même certainement tâché de ne pas la voir, tout en la voyant, ou tout au moins d'en dissimuler la force et la nécessité. C'est un des mensonges primordiaux de la morale que de nous voiler l'antagonisme perpétuel et irréductible qui existe entre un individu et tous les autres, en déployant surtout à nos yeux la solidarité tout aussi réelle qui les relie et les contraint à se rendre, sans le vouloir et même sans le savoir, des services réciproques. Et un autre mensonge primordial, c'est d'avoir, en reconnaissant l'opposition intime des deux moi, essayé de la compenser par une immense quantité d'idées suspectes et de sentiments factices.

Il est très probable que ces conflits entre la vie individuelle et la vie sociale n'ont pas la même gravité chez tous les êtres. Même, pour autant que nous en pouvons juger, c'est surtout chez l'homme qu'ils se manifestent. Et c'est à cette imperfection, à cette incohérence de nature, jointe à son plus grand développement intellectuel, que l'homme doit d'être, par excellence, l'animal « moral ».

Chez les animaux, il semble que le lien social soit ou plus serré, pour quelques espèces, ou, en général, plus relâché que chez l'homme. Chez les abeilles, chez les fourmis, la vie sociale paraît l'emporter sur la vie individuelle. La personnalité d'une abeille ou d'une fourmi, en tant qu'ayant une vie distincte, opposée à celle de son groupe social, ne semble pas très importante. Au contraire chez des espèces comme celle des animaux sauvages que nous connais-
[illegible] le lapin, le lièvre, le perdreau, le moineau, la vie sociale est peu
[illegible] vie individuelle ne s'y soumet guère. Sans doute on
[illegible] ébauche de vie sociale et de soumission de l'individu
[illegible] ectif lorsque la famille se forme et pendant le temps
[illegible] besoin des soins de la mère. Mais ici encore les
[illegible] sent guère. On jugerait plutôt l'individu pleinement

adapté à cette vie sociale passagère, et l'on ne constate guère de lutte vive, d'antagonisme durable entre les désirs de l'individu et les exigences de la famille et de la race. La vie sociale, en ces cas, paraît s'imposer sans trouble notable, et sans intervention de volonté réfléchie. Je ne dis pas que les choses se passent toujours ainsi et même j'affirmerais plus volontiers le contraire. Mais d'une façon générale l'harmonie de la vie individuelle et de la vie sociale paraît à peu près faite chez l'animal. Elle le paraîtrait encore bien davantage dans le cas où les individus sont encore plus étroitement unis ou complètement soudés les uns aux autres, dans des cas comme celui du tœnia par exemple. Ici c'est le triomphe de la « moralité organique », c'est-à-dire l'absence complète de ce que nous entendons en général par « morale ».

Il est au moins une espèce animale, pourtant, où nous pouvons voir naître les rudiments d'une moralité analogue à la nôtre, et c'est l'espèce canine. On a souvent fait remarquer combien le chien paraît éprouver, au moins sous des formes rudimentaires, les sentiments religieux et les sentiments moraux. C'est qu'ici nous avons imposé à l'animal des rapports sociaux auxquels il n'était point accoutumé en nous l'attachant, en l'introduisant dans notre vie, et surtout en nous annexant la sienne. La systématisation de sa vie personnelle et de sa vie sociale en compagnie de l'homme n'a pas pu s'accomplir assez parfaitement pour que tout trouble ait disparu. C'est cependant un résultat singulier que la création de l'instinct du chien d'arrêt où la tendance primitive a été si bien enrayée et remplacée par une autre qui s'y trouve, sur certains points, directement opposée. Mais dans bien des petites circonstances de la vie, on peut remarquer une opposition entre l'intérêt, les désirs personnels du chien et nos désirs à nous. Par suite, des hésitations, des luttes, et un commencement de sentiment du devoir et, selon les cas, de remords. Je me rappelle une chienne qui m'accompagnait à la chasse avec de vives démonstrations de joie. Quand elle avait des petits, elle venait encore avec moi, mais à un moment donné elle m'abandonnait, s'enfuyait en courant, la tête basse, en évitant autant que possible mon regard et ma voix. La lutte et le sentiment d'obligations diverses, de tendances opposées étaient assez visibles. Il me semble que le cas du chien est assez significatif.

§ 3

Mais je ne veux pas insister davantage sur les animaux, dont la psychologie reste encore assez obscure. J'ai parlé d'eux surtout pour mieux faire comprendre, par la comparaison, ce que c'est que la morale humaine, quelle nature, quel degré, quel état d'évolution elle révèle. Des êtres n'ont pas besoin de morale réfléchie qui sont par nature adaptés à la vie sociale, et ils n'en ont pas besoin non plus ceux qui n'ont pas à s'y adapter, parce qu'ils ne vivent pas en société. Sans doute leur en faudrait-il encore une si leur vie individuelle était incohérente, troublée, et en même temps assez développée, ou sinon une « morale » précisément, quelque chose du moins qui ressemblât à cela . Mais en général la vie individuelle peut se poursuivre assez bien sans intervention bien nette de l'effort volontaire et de l'intention morale, à moins que certaines parties n'en soient viciées par les influences de la vie sociale.

L'homme, à peu près seul, ou tout à fait seul parmi les êtres que nous connaissons, ne se trouve ni dans l'une ni dans l'autre de ces situations extrêmes. Il vit en société, et il est resté un individu vivant d'une vie propre et dont les intérêts s'opposent très souvent aux intérêts de l'ensemble dont il fait partie. On s'est demandé ce qui serait arrivé si l'être supérieur sur notre planète, au lieu de sortir de la famille des singes, avait été, par exemple, un prolongement de la race de l'éléphant, ou d'une race analogue et voisine. Il serait plus intéressant, peut-être, de se demander ce qui serait advenu si l'être supérieur avait surgi par le développement d'une espèce très socialisée, des abeilles, par exemple, ou des fourmis. Cela permettrait des considérations curieuses, et forcément hypothétiques, que chacun peut construire en prolongeant les faits dans la direction rêvée par sa fantaisie.

Mais l'homme paraît issu d'une espèce animale où la sociabilité, sans être nulle, n'était pas très développée. Des circonstances qu'on t imaginer et tout au plus entrevoir, mais sur lesquelles des s précises et suffisantes font défaut, l'ont engagé dans le lon social. Actuellement il y est pris, et entraîné de manière voir même rêver sérieusement qu'il s'en dégage. La société léfait, ou du moins contribue continuellement, et pour très importante, à faire et à défaire nos sentiments et nos

croyances, à diriger notre conduite. Nous ne sommes plus tout à fait nous-mêmes, chacun de nous est en même temps, et à des degrés divers, tous les autres. Il est ses ancêtres, et il est aussi ses contemporains, et même, jusqu'à un certain point, il représente les gens de l'avenir. Cela est si vrai que le subjectivisme de la métaphysique, au lieu de ne s'appliquer qu'à un individu abstrait, peu parfaitement être conçu comme conditionnant l'activité d'un ensemble systématisé d'esprits, d'une société, d'une race, de l'humanité même. Et c'est une partie, une grande partie de l'œuvre d'Auguste Comte que d'avoir tenté de réaliser, au moins en théorie, ce subjectivisme social. Il n'est rien en nous qui ne soit à quelque degré social, qui n'ait été influencé par l'ensemble dont nous faisons partie, par la société qui nous a précédés, qui nous enterrera et qui nous survivra, sur laquelle nous avons poussé comme une feuille caduque sur un chêne centenaire. Rien, pas une de nos idées, pas une de nos impressions, par un de nos désirs, et pas un de nos actes, et j'ai tâché ailleurs de montrer comment l'esprit était, de ce point de vue, une synthèse de produits sociaux [1].

On a même affirmé que c'est à la société comme à sa cause et à sa substance en quelque sorte, qu'il fallait rattacher l'esprit humain. Notre âme ne serait point l'expression de notre organisme, mais de la société dont nous sommes une partie. C'est la cité qui nous crée. Il y a beaucoup de vrai dans ces théories entrevues par Comte, développées par M. de Roberty et plus tard par M. Izoulet et reprises tout récemment par M. Draghicesco. Seulement il faut les compléter en disant, à la manière de Leibniz, si l'on veut, que tout est social dans l'âme individuelle, excepté son individualité même qui subsiste et qu'il ne faut pas oublier et qui, dans la pratique, ne permet pas qu'on l'oublie.

Si toute une société se réfléchit en nous, notre moi n'en reste pas moins une chose originale, isolée, seule de son espèce. Le miroir reflète ce qui l'entoure, mais il n'en a pas moins son existence propre. De plus c'est un miroir dont la courbure ne ressemble exactement à celle d'aucun autre et qui déforme les objets d'une manière inimitable. Toutes les influences qui assaillent notre moi et qui le pénètrent, y luttent, s'y contrarient et s'y modi-

1. Voir *L'activité mentale et les éléments de l'esprit* (F. Alcan).

fient, elles s'y exaltent ou s'y atténuent l'une l'autre, elles s'y transforment et s'y combinent en des modes nouveaux. Et la nature spéciale de l'individu, cet appareil de synthèse unique, comparable sur certains points à la nature de tous les autres, et sur plus de points à celle des êtres de sa race, de sa nation, de sa famille, d'un groupe plus ou moins étroit, reste absolument originale dans son existence propre, dans son ensemble concret. Cette irréductible originalité, qu'on peut rattacher, au moins pour une grande part, à la variété des influences qui ont agi sur chacun de nous, des conditions qui ont préparé depuis les temps infinis le germe d'où nous devons sortir et qui ont agi sur son développement, cette originalité se traduit constamment dans tout ce qui est nôtre. Elle se révèle dans l'enchaînement de nos idées, dans la forme que prennent chez nous les impressions et les tendances, dans les mille détails de la vie psychique, dans le timbre irréductible que prend, en passant par chacun de nous, la grande voix de l'humanité. Nous ressemblons plus ou moins à tout le monde, nous ne ressemblons entièrement à personne. L'originalité varie certainement d'un esprit à l'autre, mais elle existe chez tous et partout.

De cette diversité naît le conflit. Je suis les autres, mais je suis aussi moi, un moi qui diffère des autres et qui s'oppose à eux en même temps qu'il s'unit à eux, et qui s'oppose à eux, comme il s'y unit, de façon irréductible. La douleur de mon voisin est, à quelque degré, *ma* douleur, et *son* bien est, à quelque degré, *mon* bien. Cependant s'il se casse la jambe je puis marcher encore et je puis mourir de faim quoiqu'il soit riche, Si tous les autres hommes mouraient, la vie me serait difficile et peut-être impossible, mais si je sacrifie ma vie au bonheur d'un autre, cet autre continuera de vivre quand je ne serai plus, et en vivant avec moi, déjà, il me prend une partie de ma vie. Chacun est à la fois les autres et l'ennemi des autres. Il se pose par eux, il existe par eux, mais il [illegible] ·x, il ne jouit guère qu'en leur occasionnant quelque [illegible] e vit que de leur mort. Si ceux qui nous ont précédés [illegible], il n'y aurait point de place pour nous sur la terre. [illegible] est à la fois l'autre et le non-autre. Il ne peut [illegible] rui, il ne peut vivre que *contre* autrui, comme les [illegible] ıt subsister que par lui et contre lui.

[illegible] tragique de l'existence et la cause de la morale.

Pour bien comprendre la nature de celle-ci considérons les préceptes de la morale qui ne concernent que nous, ou plutôt supposons que les prescriptions de la morale individuelle ne regardent que l'individu. Ceci est d'ailleurs manifestement faux, car si nous devons ne pas devenir, par exemple, alcooliques, ce n'est pas seulement pour notre agrément personnel, mais aussi et surtout pour les maux sociaux qu'engendrerait notre vice. Et que le suicide même soit si souvent blâmé, cela est fort significatif.

Mais supposons un moment que les règles de la morale individuelle ne regardent que nous. Elles deviennent alors une sorte de corps de préceptes d'hygiène physiologique et d'hygiène mentale. Par exemple il sera recommandé à l'homme de résister à certains désirs excessifs pour conserver sa santé, ou de ne pas céder aux tentations de la colère pour en éviter les suites fâcheuses.

Il s'agit toujours de sacrifier un désir[1], et de le satisfaire en vue d'une meilleure organisation finale de l'ensemble de l'esprit La vie indépendante de nos désirs ou de nos idées peut, en certains cas, devenir un danger pour l'ensemble de l'esprit. L'hygiène morale, comme l'hygiène physiologique, tâche de prévenir le conflit en coalisant les tendances principales du moi contre l'élément trop indépendant dont le développement serait nuisible. Ainsi le désir de vivre, la crainte de la maladie, des sentiments de dignité personnelle, d'avenir de la famille, de devoir professionnel, etc., peuvent détourner un individu d'un goût excessif pour différents plaisirs sensuels et préserver ainsi l'intégrité de l'ensemble.

§ 4

De même la morale, au sens le plus ordinaire du mot, est satisfaite quand les désirs qui triomphent et les individus qui l'emportent sont ceux qui assurent la vie et la systématisation de l'ensemble social, son harmonie interne et son harmonie avec l'ensemble du monde. Tel qu'on le comprend, l'homme vertueux est celui qui contribue à ces harmonies bien ou mal entendues, le criminel est

1. Il peut s'agir aussi de développer ce désir et de le satisfaire, mais cela ne peut avoir lieu qu'en en sacrifiant quelque autre, et même quelque autre qui proteste et qui lutte, sans qnoi le conseil, le précepte n'aurait aucune raison d'être.

celui qui tend à leur nuire. L'un doit être encouragé, l'autre réprimé ou supprimé.

Naturellement la morale sociale s'oppose à la morale individuelle et s'accorde en même temps avec elle, comme la vie de l'individu et la vie de la société, dont ces morales sont l'expression idéalisée, s'accordent et s'opposent.

C'est de cette situation troublée et de ce mélange d'accords et d'oppositions que naît toute notre morale. Quand une plaie déchire nos tissus et que des microbes dangereux menacent de les envahir, le sang s'y porte pour réparer ou prévenir les désordres organiques, les globules accourent en nombre. De même un désordre social attire les idées, multiplie les impressions, provoque la formation de théories et de pratiques diverses, l'activité des individus s'y exagère sous bien des formes variées. Il s'épanouit toute une floraison de pensées, de doctrines et de sentiments qui naissent à l'occasion de ce désordre et tendent spontanément ou volontairement à le réprimer. Et si j'ai, pour fixer les idées, rapproché la vie individuelle et la vie sociale, on voit combien, à certains égards, la vie sociale est plus claire, plus nette, plus visible en ses détails, et combien c'est elle qui peut éclairer la vie physiologique et nous la faire comprendre.

Le problème était évidemment très grave. L'homme se trouvait, par le hasard, si je puis dire, de ses origines animales, assez bien organisé pour la vie individuelle, assez mal organisé pour une vie sociale développée. Les circonstances qui l'ont amené à prendre celle-ci ne l'ont pas tellement transformé qu'il ait pu les y adapter du jour au lendemain. En devenant « les autres », il est cependant resté lui-même. En le formant, la société l'a déformé, car elle ne l'a pas assez transformé, pour que sa nouvelle forme pût remplacer complètement l'ancienne.

Et la façon dont elle l'a déformé est visible, elle saute aux yeux. Si la nature incohérente de l'homme a rendu nécessaire la morale sociale, comme nous le verrons mieux tout à l'heure, c'est elle aussi qui a rendu nécessaire la morale individuelle et tout ce qui s'y rattache. Elle a perverti nos instincts naturels, je veux dire qu'elle les a amenés à s'exercer dans des conditions auxquelles ils n'étaient point adaptés. On a souvent remarqué que l'animal aime naturellement ce qui lui est utile ou nécessaire, il s'écarte en général,

instinctivement, de ce qui peut lui nuire. C'est la condition nécessaire de la survie d'une espèce. Les ancêtres de l'homme n'ont pas pu ne pas la présenter. L'homme lui-même garde encore des instincts utiles, et l'on retrouve chez lui la finalité organique et psychique, mais la société, la civilisation en ont troublé l'exercice. Le goût pour l'alcool, l'habitation dans des logements malsains, la prolongation à travers la nuit de l'activité physique et mentale, l'entassement dans les théâtres et les lieux de réunion, la gourmandise exagérée, tant d'autres pratiques, qui flattent nos goûts et peuvent devenir nuisibles, montrent assez nettement comment même nos instincts n'ont pu s'adapter encore à notre situation nouvelle, et nous sommes constamment obligés de chercher à les y conformer, à les y ployer, à les former et à les transformer. Les instincts de l'animal, soumis à de pareilles causes d'erreurs, se montrent insuffisants aussi, l'animal se laisse aller à l'alcoolisme par exemple. Et nous voyons que l'homme en changeant de conditions d'existence n'a pas suffisamment transformé sa nature.

§ 5

C'est surtout dans la vie sociale que la discordance éclate, et qu'un grand nombre de moyens ont été plus ou moins inconsciemment employés pour y remédier. Nous y surprendrons ainsi la nature de la morale et ses mensonges singuliers.

La société me sert et me nuit à la fois. Quel est, *en tant qu'individu*, mon intérêt et ma tendance naturelle? C'est, bien évidemment, de profiter des bénéfices que j'en puis tirer, et de repousser de mon mieux les charges qu'elle prétend m'imposer en échange. J'accepterai volontiers tous les services que voudront bien me rendre mes compagnons; je leur en rendrai volontiers quand cela me sera agréable, pour une raison ou pour une autre, ou quand j'y trouverai mon profit. Il pourra m'arriver même de faire quelques sacrifices, soit par affection naturelle, soit pour acheter une satisfaction plus grande au prix d'une satisfaction moindre. Mais il serait étrange, du point de vue de l'individu, qu'on me demandât davantage. Pourquoi ferais-je autre chose? Ce serait pure folie, déséquilibre évident. L'hygiène personnelle la plus élémentaire m'interdit sévèrement de semblables écarts. Si j'aime mieux

rester à sec sur le rivage que prendre le plaisir de plonger dans les flots pour repêcher un enfant qui m'est d'ailleurs indifférent, rien ne peut faire qu'il soit raisonnable à moi de risquer mon existence ou même de compremettre ma digestion pour tenter un sauvetage.

Ce sont là des vérités évidentes que tout le monde connaît, mais dont on n'aime pas à parler ouvertement, dont il est convenu qu'on ne doit pas convenir. Et c'est là un des mensonges de la morale et qui se rattache à la construction illusoire dont nous allons voir le mécanisme.

§ 6

En nous, il n'y a pas que nous, il y a aussi les autres, nos ancêtres et nos contemporains, ceux que nous aimons et ceux que nous haïssons, les membres de tous les groupes sociaux dont nous sommes, et notre race et peut-être l'humanité entière ou du moins le germe de l'humanité; il y a même le monde en raccourci.

Il arrive ainsi que nous préférons tout naturellement le bien des autres. Ou, pour mieux dire, les autres qui sont en nous et, sur plusieurs points, plus forts que nous, nous font agir dans le sens de leurs désirs, et contrairement aux nôtres, contrairement, aux moins, à ce que seraient les nôtres, si les autres n'étaient pas en nous. Nous abandonnons un plaisir pour le laisser à d'autres, sans autre compensation que la joie de celui qui en profite à notre place. Une mère sacrifie son bien-être à ses enfants, un amoureux à son amie. Il arrive qu'un homme renonce à vivre plutôt que de laisser périr d'autres hommes, ou plutôt que de ne pas obéir à l'un des commandements moraux ou religieux que la société lui a inculqués et qui représentent, en lui et pour lui, soit les désirs d'autrui, soit la société, l'humanité même en général, soit la volonté de Dieu ou quelque rêve d'idéal, quelque obscure loi d'un monde meilleur vaguement entrevu.

En agissant ainsi l'homme cherche son propre bien, puisque les autres en lui sont devenus lui, puisque le monde même, en tant qu'il agit sur notre esprit et par notre esprit sur notre conduite, devient une partie de nos idées et de nos sentiments. Ce n'est qu'en pénétrant en nous, en se faisant assimiler par nous, et en nous

assimilant à eux, en devenant réellement nous-mêmes que les autres peuvent nous influencer et nous déterminer à l'action. Qui me ferait agir, si ce n'est mes sentiments, e mes idées, et mes impressions, et les images qui arrivent à moi et s'insinuent dans mon esprit, les perceptions qui s'imposent à lui? Et comment les autres interviendraient-ils à quelque degré dans notre vie, si ce n'est en devenant notre propre substance?

Les autres sont parfois très forts en nous. Des idées et des sentiments qui les représentent deviennent instinctifs et comme inconscients. Ils nous dominent sans même que nous le voulions ou que nous le sachions. Notre dévouement ressemble alors à celui que l'oiseau montre à ses petits tant que ceux-ci ont besoin de lui. L'homme en qui dominent les autres, celui qui aime une personne en particulier, ou l'ensemble d'un peuple, sera malheureux s'il ne peut se dévouer. L'égoïsme lui est horrible et antinaturel, son moi indépendant est affaibli au point que le sacrifice en soit une nécessité et que l'entretien et la conservation puissent en devenir un fardeau. L'acte altruiste et désintéressé trouve alors en lui-même sa récompense. Il apaise un instinct puissant, il correspond au désir le plus fort, il contente l'individu qui l'accomplit parce qu'il satisfait ce qu'il y a de plus fort en lui : une personne aimée, une race entière, en un mot : les autres.

Mais ce n'est pas là le cas universel. Si les instincts qui nous adaptent à la vie sociale et à l'ensemble du monde étaient toujours les plus forts, nous n'aurions aucun besoin de ce que l'on conçoit en général sous le nom de morale. Nous agirions moralement comme nous digérons ou comme nous respirons. Si nos instincts venaient à être atteints de quelque trouble, il suffirait de les éclairer, de montrer les conséquences de nos actes, de donner des conseils pratiques, analogues à des conseils d'hygiène, à propos de ce qui reste de volontaire dans les conditions de la respiration ou de la digestion. C'est pourquoi les animaux, relativement moins incohérents que nous et mieux adaptés à leur vie plus simple, se passent d'une « morale », et c'est pourquoi les rudiments en apparaissent chez eux quand nous voulons les adapter, comme nous avons fait pour le chien, à des rapports sociaux auxquels leur nature n'était point accommodée, pourvu que leur vie mentale soit assez développée.

Je simplifierai ici la réalité. Il se pourrait que l'homme fût altruiste bien plus qu'il ne l'est, qu'il fût complètement altruiste même et qu'il eût tout de même besoin d'une morale. Ce que veut la société, ce n'est pas que telle ou telle autre personne, mais bien que la société entière se réalise en nous et par nous. On sait assez que ce n'est pas le cas. Chez les plus désintéressés, chez les plus affectueux, chez ceux qui sont le plus « les autres », ces autres ne sont pas toujours ceux que voudrait y voir, si je puis dire, le génie social. Le dévouement d'une mère à son enfant peut la rendre injuste à l'égard de bien des personnes, l'amour passionné d'un amant peut lui faire sacrifier à sa maîtresse non seulement ses propres intérêts, mais les intérêts d'autrui, d'un individu, d'un groupe ou d'un peuple. L'instinct altruiste et grégaire se forme mal. L'homme s'y est peut-être pris trop tard pour devenir un être social. Le « péché originel », l'individualisme primitif est en lui. Sa tâche est immense, s'il veut arriver à s'en débarrasser. Et il ne sait trop comment s'y prendre, et ses nouveaux instincts mal faits, mal coordonnés, le font errer en bien des voies douloureuses. Pour ne pas trop compliquer l'exposition et la discussion du problème, je ne m'occuperai guère de ce côté de la question et je me restreindrai aux rapports de l'égoïsme et de l'altruisme, du moi individuel et des autres êtres qui ont envahi ce moi.

§ 7

Chez l'homme, l'action individuelle des autres hommes et l'action sociale qui résulte de leur combinaison ont construit, avec l'aide de certains penchants égoïstes qui y trouvaient leur profit, un amoncellement de sentiments et d'idées qui viennent fortifier et seconder la partie sociale, altruiste, désintéressée de l'âme humaine.

C'est une sorte d'étai nécessaire. Comme les murs des églises gothiques sous la pression de la voûte, les instincts altruistes et désintéressés naturels à l'homme menacent constamment de céder sous le poids des désirs égoïstement personnels. Il était nécessaire qu'un appui extérieur vînt s'accoler à l'édifice pour le consolider et le rendre durable. Cet appui, c'est la morale qui l'a fourni.

En dehors de certains cas assez exceptionnels l'homme n'est guère porté à se sacrifier à ses semblables. Certains instincts

hérités jusqu'à un certain point de ses ancêtres animaux, comme la passion amoureuse, la tendresse filiale ou maternelle, l'amitié, l'y poussent parfois. D'autre part on entrevoit bien chez lui la formation d'un instinct plus proprement social, qui naît sans doute par la contrainte d'abord, et sous la pression de l'intérêt personnel, qui se développe par l'habitude, par le jeu normal des institutions sociales, par le fait que nous sommes continuellement encadrés dans un ensemble organisé qui nous pousse et qui nous retient dans un système de vie sociale où figurent, entre autres organes, des tribunaux et des gendarmes. Ainsi nous arrivons à payer régulièrement nos impôts, à faire notre service militaire, et un assez grand nombre de gens se privent sans trop de peine de tuer, de blesser, de prendre ostensiblement le bien d'autrui, quand pourtant ils seraient heureux de l'avoir. Et la nature précaire, instable de cet instinct n'est guère niable. La preuve en est que lorsque l'homme est délivré du joug social habituel, livré à lui-même *sans contrôle et sans règle imposée*, il se débarrasse de bien des pratiques morales qu'il suivait sans trop s'en rendre compte. Il ne faut que se rappeler les excès où a mené jadis le pouvoir absolu, ou bien encore les faits qui se passent de nos jours en temps de guerre, surtout quand les adversaires ne sont pas de même race ou de même couleur, — les massacres pour le plaisir, les pillages et les viols, ou encore les exactions, les violences exercées dans de lointaines colonies où le contrôle ne s'organise pas, où la pression sociale n'arrive que bien atténuée.

§ 8

Jusqu'ici nous n'avons guère rencontré que des considérations d'intérêt, d'un intérêt plus ou moins raffiné, compliqué, bien compris, instinctif d'ailleurs ou raisonné. En un sens un peu large on ne saurait en rencontrer d'autres. Les individus et les sociétés essayent de tourner à leur propre profit l'intérêt des autres. Ainsi vante-t-on l'harmonie des intérêts. Il est clair en effet qui si celui de chacun coïncidait avec celui de tous, le problème de la conduite serait bien simplifié, et, s'il ne disparaissait pas, se transformerait singulièrement.

C'est bien ce que l'on tâche de réaliser dans la mesure du

possible. Établir le maximum de solidarité entre les individus, entre les groupes sociaux, entre les peuples, c'est un idéal qui s'impose, et que chacun du reste comprend à sa manière. L'absolutisme, le libéralisme, le socialisme, l'anarchisme même, tel que le conçoivent quelques-uns de ses partisans, sont des tentatives variées et contradictoires pour réaliser l'harmonie des désirs et des intérêts, comme aussi pour fortifier les sentiments divers : respect, soumission, crainte, sens de l'indépendance, initiative individuelle, esprit de concurrence, désir d'égalité, qui paraissent à chacun devoir le mieux contribuer à l'organisation d'une société durable et prospère. Ainsi Joseph de Maistre voyait dans le bourreau le fondement de l'ordre social, que d'autres croient trouver dans la justice, dans l'amour, ou dans la concurrence.

Il ne faut pas nier qu'on arrive ainsi à quelques résultats. Les sentiments altruistes et les sentiments désintéressés étaient trop faibles, on a détourné à leur profit une part de la force des sentiments égoïstes. Telle habitude sociale, telle loi, la crainte d'une punition, l'espoir d'une récompense, une organisation différente des rapports des citoyens mettent mon intérêt en harmonie avec ceux des autres. Celui-ci va donc profiter de l'ardeur et de la conviction que j'aurais employées à chercher le mien. L'employé qui participe aux bénéfices de son patron peut montrer plus de zèle pour augmenter ces bénéfices. La crainte du gendarme met d'accord l'intérêt du voleur possible mais intimidé, avec celui du possesseur d'un objet convoité.

§ 9

Cela est bien, mais ne peut suffire. L'organisation reste imparfaite. La solidarité sociale a des mailles fort lâches, et parfois elle se réalise d'une manière évidemment fâcheuse. L'individu, s'il est adroit, peut tricher au jeu social, il peut s'arranger pour profiter des avantages sans rendre aux autres l'équivalent de ce qu'il en reçoit. Il comptera sur la police et les tribunaux pour se préserver du vol, et tâchera de voler lui-même sans attirer leur attention. De pareilles tricheries, très variées d'ailleurs, sont inévitables.

Il était inévitable aussi que la société s'efforçât de les prévenir,

que des sortes d'organes psycho-sociaux, des tendances se formassent peu à peu et prissent un développement utile. Puisque l'homme s'était habitué à ne pouvoir vivre qu'en société, il devait naître en lui une sorte d'instinct social, trop faible pour lutter avec un succès continu contre les désirs égoïstes, mais qui pouvait compenser sa faiblesse par la ruse. Cet instinct social, c'est l'ensemble ou la résultante de tous les sentiments, de toutes les idées, de toutes les impressions, de toutes les perceptions qui en nous représentent les autres, qui introduisent les autres dans l'intimité de notre esprit, qui les font participer à notre vie mentale, c'est la partie de nous qui ne nous appartient plus, qui lutte contre nous et qui nous trompe lorsqu'elle ne peut nous vaincre. Et en effet l'instinct social s'est ingénié. Sans que l'homme en ait conscience, et parfois même tandis que l'homme croyait agir sans lui ou contre lui, il l'a influencé cependant, il l'a dirigé et conduit. Parfois il a su profiter de ce que l'homme inventait, il a organisé la sélection des produits de l'esprit humain, il a trié, éliminé, écarté, favorisé ou repoussé, parfois ouvertement, et parfois d'une manière sournoise, les idées et les sentiments qui naissent continuellement, en même temps qu'il rectifiait, transformait, et parfois tuait ou pervertissait les anciens. Peu à peu lui-même suggérait à l'esprit, plus directement, les idées et les impressions dont il pouvait se fortifier. Et c'est ainsi que peu à peu, par des procédés inaperçus souvent et même encore méconnus, il a créé dans l'homme un ensemble artificiel et factice, illusoire et nécessaire peut-être, de doctrines, de croyances, de sentiments, de passions qui devaient adapter l'homme à la vie sociale, et qui l'ont fait réellement, dans une certaine mesure, qui faisaient pénétrer de plus en plus les autres en chacun de nous, ou qui tendaient au moins à faire agir chacun comme s'il participait de plus en plus de la nature des autres.

Mais en même temps cet instinct inconscient et mal apprécié a produit et a subi lui-même d'étranges déviations. Il est souvent resté impuisssant. Le monde d'illusions et de mensonges qu'il a suscité en nous et bâti sur un mensonge primordial se brise souvent, ou s'altère, se dissipe sous les chocs de la réalité. Parfois aussi il égare ceux qui se laissent diriger par lui, il les entraîne à l'opposé du but qui serait sa justification. Et il arrive aussi dans ce cas ce

qui arrive si souvent. Ce qui n'est qu'un moyen se prend et veut se faire prendre pour une fin. L'ensemble des illusions de la morale, dont le vrai rôle serait de préparer une meilleure systématisation de l'homme et du monde et de s'évanouir en elle, au lieu de tendre ainsi à se supprimer progressivement, en vient à se considérer comme l'essence et la raison d'être de l'univers, à ne voir dans le monde que l'occasion de lui permettre d'exister, à s'hypertrophier maladivement, à nuire à sa propre évolution, et à démentir ainsi son propre mensonge.

II. — Le rôle de la morale.

§ 1

Un premier moyen de subvenir aux imperfections de la solidarité sociale, et surtout de les empêcher de s'aggraver par le seul fait qu'on les reconnaîtrait, c'est de les nier ou de les affirmer beaucoup moins grandes qu'elles ne le sont réellement. C'est là un procédé à moitié artistique, à moitié pratique assez curieux. D'une part, on ouvrait ainsi à l'homme un monde analogue à celui de l'art, d'un art assez bas, de l'art des romans optimistes et sentimentaux, mais d'un art qui voulait se faire passer pour la réalité vraie. D'autre part, on détournait l'homme de profiter des lacunes de la solidarité sociale pour suivre, contre les autres, son propre intérêt.

Aussi a-t-on affirmé la perfection, au moins relative, de la solidarité sociale. « Le crime finit toujours par être puni », « La vertu est toujours récompensée », ce sont là des lieux communs de l'éducation. « Si vous êtes bon, on sera bon pour vous », « Aimez et l'on vous aimera », les affirmations et les préceptes de ce genre encombrent le cerveau des éducateurs et des enfants. On leur présente ainsi comme réel un monde idéal, souvent assez puéril et d'ailleurs ıssablement contradictoire. Des livres ont été écrits, des traités été composés pour montrer les harmonies merveilleuses de ce de. Des récits fictifs, des manières de romans édifiants ont i de preuve à la logique, peu exigeante, des sentiments. Et en me les exagérations de l'école libérale en économie politique out qu'une autre application de la même méthode.

l'anarchisme ne fait guère qu'appliquer autrement, avec une

logique plus suivie et un abandon plus marqué de bien des croyances traditionnelles, une conception analogue. Lui aussi admet l'harmonie naturelle et qu'elle va se réaliser, pourvu seulement qu'on ne l'entrave pas par des règlements, des lois, de la contrainte. On retrouve dans toutes les théories qui supposent la bonté native et originelle de l'homme, c'est-à-dire, qu'on le veuille ou non, l'harmonie naturelle des individus, c'est-à-dire encore l' « unité », l' « unanimité » (au sens étymologique) des hommes, un bizarre retour de l'esprit social vers l'instinct individualiste sur lequel j'insisterai, car il est curieux.

C'est en effet une ruse singulière qu'emploie l'esprit social. Il s'efface en quelque sorte devant les instincts égoïstes pour reprendre ensuite le pouvoir une fois qu'il aura persuadé à l'individu qu'ils s'entendraient tout naturellement ensemble. Il n'y a qu'à laisser faire l'individu, et la société s'organisera pour le mieux. Et voilà le sentiment personnel satisfait. L'individu et la société bien comprise sont forcément d'accord. Donc il faut réformer ou dissoudre la société existante où les conflits abondent, et faire surgir, de manière ou d'autre manière, subitement ou peu à peu, une autre société. Mais si l'individu et la société sont, par nature, en harmonie, ceux qui troublent le nouvel ordre social s'opposent par là même au développement de la libre action de l'individu. Il faut donc les punir, les mettre hors d'état de nuire. Et là-dessus un nouveau despotisme très dur, très absolu peut se fonder. L'idée de liberté complète est un très bon point de départ pour arriver à une réglementation insupportable destinée en principe à sauvegarder cette liberté. Et il n'existe aucun moyen d'assurer la liberté de quelqu'un sinon de nuire à la liberté des autres. Ma liberté d'aller tranquillement le soir dans la rue implique la répression de la liberté de ceux qui seraient tentés de fouiller dans mes poches. Et je ne puis jouir librement d'aucun bien si les autres ont la liberté de me le ravir. Pour assurer l'harmonie, il faudrait que les désirs de chacun pussent être satisfaits en même temps que ceux de tous les autres hommes. Mais s'il en était ainsi, il serait bien inutile de faire des théories sur la liberté, sur l'anarchie, sur l'harmonie des intérêts; il serait beaucoup plus simple et bien préférable de pratiquer tout cela, et c'est ce qui arriverait. Sans doute l'homme a souvent besoin d'être éclairé sur ses véritables intérêts et sur ses véritables

désirs, et le rôle de la théorie n'est pas nul dans sa vie, mais on ne peut admettre que des conflits comme celui de l'instinct social et de l'instinct individuel ne proviennent que de malentendus. Et même lorsque ces malentendus se produisent, ils reposent souvent sur un désaccord plus réel qu'il ne le paraît.

Sans doute rien n'est plus éloigné des désirs des vrais révolutionnaires que l'issue logique de leurs efforts. Mais ils y seront conduits, eux ou leurs successeurs, par la force des événements. Et je ne veux nullement suggérer par là que l'esprit révolutionnaire ne sert à rien : je le crois souvent nécessaire et bienfaisant, mais pas comme l'entendent ceux qu'il pousse. L'instinct individualiste d'ailleurs ne se laisse pas opprimer sans protester. Trompé et surpris, il riposte par des contre-manœuvres. Mais les choses sont fort compliquées, impossibles à prévoir et à diriger dans le sens où on voudrait les voir aller. Si les révolutionnaires veulent conserver leur idéal, il leur faudra conserver aussi leur attitude, et rester perpétuellement, quel que soit le parti au pouvoir, d'irréductibles opposants. Au reste c'est là une loi générale.

§ 2

La croyance aux harmonies sociales nous est imposée par tous les moyens et sous toutes les formes. Des livres vantent aux enfants un régime qui accorde au mérite toutes les places et toutes les distinctions. Il existe un ensemble de croyances et d'opinions toutes faites sur les autres qu'il est convenu d'avoir ou de paraître accepter. Chaque fonction, chaque situation sociale appelle son épithète, une épithète de nature. Comme Junon avait des yeux de vache, ainsi un magistrat est intègre, un père est respectable. Quant à la mère, elle est sacrée. Vallès fut vertement blâmé pour avoir, dans un livre, très beau par ailleurs, parlé de ses parents sans ménagements appréciables. Vraiment on se souciait assez peu de savoir s'il avait dit vrai. Et même je crois bien qu'on ne lui reprochait pas seulement d'avoir exprimé ses impressions, mais aussi [illegible] Il avait manqué au pacte social, à la [illegible] hommes vivant en société. Et je ne [illegible] choque rien en moi! Car pourquoi

et comment n'aurais-je en rien les préjugés de mon temps? Mais je tâche de comprendre leur nature.

Nos opinions sur les choses et les gens nous sont ainsi dictées par le milieu social. Il n'en peut être autrement. L'acceptation de la vie sociale implique un optimisme fondamental à l'égard de la société, comme l'acceptation de la vie, le fait de ne pas se tuer, implique un certain optimisme à l'endroit de la vie. Il faut que nous ayons confiance. Nous ne pouvons songer à mettre en doute la bonté relative de l'organisation sociale que nous conservons. Il n'est pas possible que nous n'acceptions pas en principe comme justes, en moyenne, les jugements des tribunaux et des cours d'assises, comme relativement honnêtes les fonctionnaires, comme relativement instruits les professeurs, et ainsi de suite. Nous pouvons faire des réserves sur quelques cas. Sur l'ensemble, non. En tout cas, nous ne pouvons agir que comme si nous n'en faisions pas. Que des protestations s'élèvent en nous, elles restent nulles, impuissantes. L'instinct social triomphe et nous dirige, et nous impose ses conventions.

Ou bien, s'il en est autrement, nous cessons d'être des éléments sociaux, au moins pour la société dont nous faisons partie. L'instinct individualiste (ou un autre instinct social différent que je néglige pour la simplicité de l'exposition, mais qui en fait est très important) l'emporte et nous soutient contre l'organisation où nous sommes pris. Nous devenons des citoyens rebelles, des sujets révoltés. Tant que nous n'arrivons pas à cette extrémité nous sommes, de plein gré ou aveuglément, les complices du mensonge social et nous restons tels encore, bien plus que nous ne le croyons, si nous nous décidons à la révolte.

§ 3

L'âme sociale nous unit ainsi en nous trompant, et en enchaînant nos instincts égoïstes. C'est elle qui nous serre les uns contre les autres quand nos désirs individuels veulent nous séparer et nous faire combattre. Nous sommes des bandits qui s'entendent pour mettre la main sur une proie, s'unissent, se concertent, sacrifient à l'ordre général leurs convoitises personnelles. Bandits honteux, d'ailleurs, qui appellent leur pillage conquête de la nature, et bandits

glorieux qui célèbrent les vertus de leurs chefs et le courage de leurs compagnons, les vertus de leurs bandes et l'exacte justice du butin réparti. Ainsi nous exploitons le monde, nous volons et nous tuons les plantes et les animaux, nous dépouillons quand nous le pouvons les races inférieures, dès qu'elles sont vaincues. Et nous ne pouvons vivre que par un triomphe constant sur les autres êtres, par le pillage et par le meurtre, indirect ou direct. Mais en même temps nous ne pouvons vivre que par la domination relative de l'instinct social et des illusions qu'il nous inspire, et par le règne fictif, à l'intérieur de nos groupes, de ce que chaque groupe considère, selon le besoin qu'il en a, comme la « justice » et comme la « moralité ». Sans ce mensonge, le succès au combat ne serait plus possible, et, faute de ce succès, la vie disparaîtrait.

§ 4

Nous ne sommes jamais complètement dupes. L'intelligence s'est, chez plusieurs d'entre nous, rendue assez indépendante de l'instinct pour que ceux-là puissent comprendre, encore qu'un peu confusément, ce qu'ils sont et ce qu'ils font. Et surtout, chez ceux-là et chez les autres, l'esprit est éclairé par les désirs égoïstes, réprimés plus ou moins, mais non anéantis. Alors la réalité apparaît, ou même se déforme en sens contraire. Nous entrevoyons les menées de l'âme sociale, et parfois les instincts égoïstes savent aussi lui emprunter ses armes, les idées, les sentiments qu'elle a formés elle-même, pour la combattre et la repousser. L'instinct social cherchait à nous faire croire à son accord avec les désirs égoïstes, et ceux-ci à leur tour cherchent à passer sous le couvert de l'instinct social. Rien n'est plus ordinaire, quand on agit pour satisfaire ses désirs, que de vouloir persuader aux autres, et que de se persuader à soi-même qu'on se conforme aux lois les plus élevées de la morale.

D'étranges compromis naissent et pullulent. L'homme est double, individu égoïste, et il est élément social. Et il agit, il pense et t avec ces deux natures. La logique ordinaire est ici outrageu- t violée, mais l'homme agit, pense et sent contradictoirement, 'ormité avec sa nature contradictoire, et, de ce point de vue, ès logique. En présence de conditions différentes, il réagit

différemment avec deux parties distinctes de son moi. Le président d'une assemblée de députés, raconte-t-on, voyant un de ses amis politiques attaquer violemment, à la tribune, le parti opposé, disait tout haut : « Je vais être obligé d'appliquer à l'orateur les sévérités du règlement », et tout bas : « Tape dessus, tu es en verve. » Il parlait d'une part en président d'assemblée, d'autre part en homme de parti. De même, en tant qu'êtres sociaux nous avons un ensemble d'opinions sur les hommes, sur les fonctionnaires, sur l'État et nous en avons un autre en tant qu'individus égoïstes. Un homme d'esprit régulier et autoritaire avait eu une mésaventure avec la police, où la police avait tort. Et il traitait fort sagement des droits de la police dans un État civilisé, du respect que tout bon citoyen doit avoir pour elle, mais si la conversation déviait sur la méprise dont il avait été l'objet, il en parlait avec une fureur que le temps n'avait point amortie. Ainsi font généralement les hommes. Et ils sont gênés et choqués si on leur fait remarquer les contradictions de leurs opinions et de leurs attitudes. Ils sont un peu dans leur droit. Il est convenu, en effet, que nous devons être logiques, unifiés. C'est là encore un précepte moral dont la société, dans son intérêt, a tâché de nous pénétrer. Nous devons, donc, non seulement nous y conformer s'il est possible, mais supposer que les autres s'y conforment et exiger d'eux qu'ils pensent que nous nous y conformons aussi. Aussi est-il de la bienséance de ne point montrer aux gens leur contradiction, et imputer à quelqu'un une contradiction volontaire, un mensonge, est une insulte des plus grandes, ce qui est vraiment comique, si on reconnaît tout ce qu'une pareille idée a de conventionnel, surtout sans bien voir le fondement nécessaire de cette convention et si l'on songe simplement à la continuelle émission de mensonges que provoque notre façon de vivre.

F. Paulhan.

(*La fin prochainement*).

LA PSYCHOLOGIE QUANTITATIVE

(TROISIÈME ÉTUDE)[1]

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

§ III. — LES RECHERCHES DE LABORATOIRE.

En psychologie expérimentale comme en psychophysiologie d'ailleurs on a fait un grand nombre de travaux de laboratoire, on a étudié des questions qui touchent de près ou de loin, quelquefois d'assez loin au domaine psychique proprement dit.

Parmi ces travaux il en est de particulièrement intéressants, ce sont les analyses quantitatives et qualitatives des facultés intellectuelles. Tantôt on a étudié une faculté en particulier dans le but de démêler les causes qui assurent son développement et déterminent sa supériorité. Tantôt on s'est enquis des conditions qui distinguent les gens considérés généralement comme supérieurs à la moyenne. D'autres fois, observant une espèce particulière d'intellectuels, on a cherché à déterminer les conditions qui leur assurent ce développement spécial.

La faculté la plus fréquemment étudiée par la méthode expérimentale est à coup sûr la mémoire. J'ai consacré un volume à l'histoire critique des travaux scientifiques entrepris sur la faculté rétentive[2]. J'y renvoie le lecteur.

Je rappellerai ici trois travaux de laboratoire qui, plus spécialement, montrent les tendances des psychologues expérimentateurs dans leurs analyses des facultés intellectuelles.

L'expérience vulgaire enseigne que nous retenons mieux ce qui se fixe dans le cerveau sous plusieurs formes sensibles à la fois. Et l'observation journalière nous révèle que ceux qui semblent doués d'une mémoire supérieure, emploient spontanément et d'instinct

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.
2. *La mémoire*, dans *Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale et pathologique*, Paris, Doin, 1902.

ce procédé. Deux travaux expérimentaux démontrent qu'il en est réellement ainsi et étudient l'apport des diverses formes de représentations. Je les résumerai brièvement.

MM. Munsterberg et Bigham[1] se sont demandé quel est l'apport de la mémoire visuelle et de la mémoire auditive chez les sujets ordinaires. Que retenons-nous mieux des impressions visuelles ou des auditives? Et lorsque à la fois les deux organes sensoriels sont stimulés y a-t-il perte ou profit pour la mémoire. Les expériences n'ont malheureusement été faites que sur cinq sujets, âgés d'environ vingt-quatre ans.

Par contre les travaux ont duré 50 heures; le nombre des séances fut donc considérable.

Les tests employés consistaient en petits carrés de papier de couleurs différentes, et d'autres carrés de mêmes dimensions mais de couleur blanche sur lesquels étaient imprimés des chiffres noirs. On montrait au sujet un certain nombre de ces tests. Au moyen de doubles mis à sa disposition, il devait reproduire, de mémoire, des séries identiques

Les séries étaient composées les unes de 10, d'autres de 20 unités.

Les tests étaient présentés tantôt sous forme purement visuelle, c'est-à-dire étalés sous les yeux des sujets, tantôt sous forme purement auditive, c'est-à-dire que l'expérimentateur se contentait de nommer les couleurs et les chiffres; tantôt en partie sous forme visuelle, en partie sous forme auditive. Il y a eu en tout 36 espèces différentes de séries : *énoncé* de 20 chiffres, de 20 couleurs, de 10 couleurs alternant avec 10 chiffres (ainsi : vert, quatre; rouge, deux; etc.), *présentation* de 20 chiffres produits successivement ou simultanément.

Chacune des séries de 20 tests était présentée durant 40 secondes, soit 2 secondes par test.

Les sujets n'ont pu regarder et *a fortiori* entendre les séries qu'une seule fois et devaient les reproduire aussitôt après.

Remarquons tout d'abord que cette façon de procéder n'empêche nullement les sujets de prononcer intérieurement les noms des couleurs et des chiffres, ni d'ajouter à la représentation visuelle

1. Studies from the Harvard psychological Laboratory I dans *Psychological Review*, vol. I, n° 1, p. 34, janvier 1894.

provoquée directement par la présentation des tests une image auditive associée, et à l'image auditive intense produite par l'énoncé, une image visuelle plus faible formée en même temps.

Le problème se réduit à ceci : lorsque, toutes choses égales d'ailleurs, on présente des tests à l'œil seul ou à l'oreille seule, ou successivement à l'un et à l'autre, dans quel cas obtient-on les meilleurs résultats au point de vue de la mémorisation?

Ainsi posé le problème offre encore, au point de vue pédagogique surtout, un très vif intérêt.

Les résultats prouvent que pour les sujets examinés par MM. Münsterberg et Bigham la représentation sous forme visuelle seule est préférable de beaucoup à la présentation sous forme auditive seule, et davantage encore à la présentation sous les deux formes successivement. C'est-à-dire moitié sous forme visuelle pure, moitié sous forme auditive pure.

Sur cent images présentées les cinq sujets en ont retenu en moyenne 78 quand la présentation avait été faite sous forme visuelle; 68 environ quand on se contentait d'énoncer les noms des couleurs et des chiffres; et 65 seulement quand les 50 premiers étaient présentés à l'œil, les 50 derniers à l'oreille. D'où cette conclusion : lorsque les mémoires visuelle et auditive agissent alternativement elles semblent se contrarier.

En comptant séparément les résultats obtenus pour la mémoire des chiffres et la mémoire des couleurs, considérées à part, on arrive à la très importante conclusion suivante : lorsque *simultanément* des images sont présentées sous la forme visuelle et auditive, le rendement de la mémoire est accru de façon très sensible.

Sur 10 chiff. entendus l'erreur moyenne pour les 5 sujets est de . .	14,1 p. 100
Sur 10 chiff. vus l'erreur moyenne pour les 5 sujets est de.	10,5 p. 100
Sur 10 chiff. vus et entendus l'erreur moyenne pour les 5 sujets est de	3,9 p. 100
Mêmes résultats pour les couleurs.	
Sur 10 couleurs nommées les erreurs sont en moyenne de.	23,9 p. 100
Sur 10 couleurs présentées les erreurs sont en moyenne de	17,9 p. 100
Sur 10 couleurs présentées et nommées à la fois les erreurs sont en moyenne de.	4,9 p. 100

D'où l'on conclut que, pour retenir le plus aisément et le plus complètement des tests présentés, chiffres, lettres, textes, dessins, etc., il faut à la fois les regarder et entendre prononcer leurs noms et j'ajouterai : il faut surtout le prononcer soi-même.

Le travail de M. Smith [1] le démontre à l'évidence. Cet auteur a tenté de mesurer l'influence spéciale de la mémoire motrice. Ses recherches ont porté sur cinq sujets seulement, comme les précédentes. C'est regrettable, mais il faut noter que dans un problème de cette nature les données recueillies chez cinq sujets sérieux, surtout lorsque ces données sont parfaitement concordantes, ne seraient probablement pas modifiées sensiblement, si le nombre des sujets était accru, même considérablement.

M. Smith, a eu recours à un dispositif expérimental assez compliqué. Dans une planche que l'on peut incliner à volonté s'ouvre un châssis; devant celui-ci un volet en carton se lève ou s'abaisse sous l'action d'un électro-aimant. Il y a un circuit, dans ce circuit un interrupteur, quand on abaisse celui-ci le châssis s'ouvre, quand on le relève le châssis se referme.

Un mouvement d'horlogerie, dans le genre du chronoscope, sert à mesurer les phases diverses des expériences. L'horloge étant mise en mouvement, un signal est donné; deux secondes après le volet se lève et demeure levé durant vingt secondes. Deux secondes avant la fin de cet intervalle, l'avertisseur donne un nouveau signal, puis le volet retombe.

Ce dispositif permet de montrer les tests durant des temps strictement égaux et d'éveiller l'attention des sujets au moment voulu.

Le sujet installé devant l'appareil, dans une chambre bien éclairée, est séparé de l'expérimentateur par un paravent interposé. Les expériences ont été faites autant que possible dans des conditions identiques de temps, de milieu, etc.

Tout d'abord il s'agissait de trouver un moyen pratique d'empêcher le sujet d'articuler même intérieurement.

Divers procédés furent essayés :

Le sujet pendant qu'il fixe les images, compte à haute voix « un, deux, trois; un, deux, trois », comme un automate ou encore il chante une note, toujours la même : *sol* par exemple. Généralement, la numération à haute voix fut préférée.

Ce procédé et d'autres semblables empêchent, dit-on, de prononcer intérieurement les noms regardés; ce n'est pas toujours vrai. Rien n'est pratiquement plus malaisé que d'empêcher complètement l'articulation.

1. Dans *American Journal of Psychology*, vol. III, n° 4, juillet 1896.

J'ai fait de nombreuses expériences sur la mémorisation sous une seule forme, et j'ai toujours remarqué qu'à de certains moments, les sujets qui font une numération ou qui chantent un son, ralentissent ou affaiblissent la phonation au moment où on leur présente certains mots difficiles. Mais si l'on ne peut empêcher l'articulation d'une façon absolue, on peut dans tous les cas la réduire suffisamment pour que le secours qu'en tire la mémoire soit réduit à presque rien.

Dans les expérienees de M. Smith les tests employés étaient des syllabes dénuées de sens.

La mémoire visuelle pure, ou mieux la mémoire des syllabes présentées aux regards de sujets obligés de faire des numérations à haute voix, est mesurée par les nombres d'erreurs suivants :

Sur 100 syllabes, erreurs commises par le 1er sujet.	7,82
Sur 100 syllabes, erreurs commises par le 2e sujet.	6,70
Sur 100 syllabes, erreurs commises par le 3e sujet.	5,55
Sur 100 syllabes, erreurs commises par le 4e sujet.	7,47
Sur 100 syllabes, erreurs commises par le 5e sujet.	4,87

Soit en moyenne pour les cinq sujets 6,5 environ.

Quand les sujets peuvent articuler en même temps qu'ils regardent le nombre des erreurs décroît.

Sur 100 syllabes les erreurs commises par le 1er sujet sont	6,49
Sur 100 syllabes les erreurs commises par le 2e sujet sont	5,44
Sur 100 syllabes les erreurs commises par le 3e sujet sont	4,19
Sur 100 syllabes les erreurs commises par le 4e sujet sont	3,70
Sur 100 syllabes les erreurs commises par le 5e sujet sont	3,25

Ce qui fait en moyenne 4,6 au lieu de 6,5.

Des résultats analogues et quelque peu plus marqués ont été obtenus par M. Cohn[1].

L'un de ses sujets commet 12 erreurs quand il prononce en même temps qu'il lit les tests, et 25 erreurs, soit le double, quand il est dans l'impossibilité absolue d'articuler.

[illegible]là donc deux travaux d'un intérêt pratique immédiat au point [illegible]dagogique. On savait vaguement que pour mieux retenir, [illegible]moriser sous plusieurs formes à la fois; les expériences [illegible]t cette opinion et mesurent la valeur du procédé.

[illegible]ft für Psych. und Physiol. der Sinnesorgane, série XV, f. 3, p. 161-184.
[illegible]1.

Divers travaux de laboratoire ont été entrepris pour déterminer et mesurer les qualités psychiques spéciales qui font la supériorité intellectuelle. Voilà un peintre, un musicien, un mathématicien, un poète, un romancier : quelle est la conformation spéciale de la mentalité de chacun de ces types, l'étendue et la nature de leur système de sensations, la forme spéciale de leur imagination, de leur mémoire, la puissance de leur attention, de leur pouvoir de concentration intellectuelle ?

J'analyserai deux travaux inspirés par ces préoccupations, l'un est de M. Binet sur les calculateurs prodiges; l'autre, qui est plutôt une ébauche, est de M. Toulouse, c'est une étude sur Zola.

Pour mesurer le chemin parcouru dans le domaine de l'analyse psychologique, depuis soixante ans, il faut comparer le rapport d'Augustin Cauchy sur Mondeux, à l'étude de M. Binet sur Inaudi.

Les deux calculateurs prodiges qui semblent avoir eu des procédés mentaux assez analogues, ont tous deux été présentés à l'Académie des sciences, le premier en 1840, le second en 1892. Chaque fois l'illustre compagnie nomma une commission chargée de lui faire un rapport sur les procédés employés par le sujet qu'on lui présentait. La première commission ne se composait que de mathématiciens, dont Arago et Cauchy. La seconde comprenait outre trois mathématiciens éminents, un neuropathologiste illustre : Charcot.

Dans le rapport de Cauchy, outre des détails généraux sur la biographie du sujet observé, il n'y a d'autre analyse des procédés mentaux que la simple constatation des opérations habituellement faites par le sujet avec quelques remarques que la façon d'opérer de Mondeux doit naturellement suggérer à un mathématicien. Je note celle-ci : « Quand il s'agit de multiplier l'un par l'autre des nombres entiers, Henri Mondeux partage souvent ses nombres en tranches de deux chiffres. Il est arrivé de lui-même à reconnaître que dans le cas où les facteurs sont égaux, l'opération devient plus simple, et les règles qu'il emploie alors pour former le produit ou plutôt la puissance demandée, sont précisément celles que donnerait la formule connue sous le nom de binôme de Newton. »

On le voit, c'est un mathématicien parlant d'un autre mathématicien, jugent ses procédés mentaux au point de vue mathématique.

La commission de 1840 semble être partie de cette idée simpliste

qu'un calculateur doit être étudié, et ne saurait être compris que par des hommes très versés dans les mathématiques. La commission de 1892 a cru devoir s'adjoindre des psychologues. Ce fait seul montre les progrès réalisés dans la science psychique.

M. Charcot s'adjoignit M. Binet, et ce dernier profita de l'occasion qui lui était offerte pour soumettre le calculateur Inaudi à une série d'analyses systématiques qui révélèrent non seulement la nature de ses procédés mentaux mais la valeur précise des éléments psychiques qui assurent à Inaudi sa supériorité spéciale. M. Inaudi fut examiné au laboratoire de psychologie de la Sorbonne quinze fois dans l'espace de deux ans.

Je néglige l'enquête faite sur l'hérédité, le caractère, la physiologie du sujet. Je retiens seulement ce fait caractéristique : « vers six ans il fut pris de la passion des chiffres ». En gardant son troupeau il combine des nombres dans sa tête, et ses calculs se font sur des mots, sans aide de cailloux ou autres objets, c'est du pur calcul mental.

Les opérations que M. Inaudi fait devant le public sont toutes, si longues et si compliquées qu'elles soient, faites de tête, sans écriture ou lecture de chiffres. C'est donc un calcul fait de mémoire.

Partant, l'examen du sujet doit porter sur la question de savoir quelle est chez lui la forme de la mémoire des chiffres, quelle est l'étendue de cette mémoire, quel développement cette mémoire spéciale a-t-elle par rapport aux autres mémoires du même sujet? D'autres questions se posent : Tous les calculateurs prodiges sont-ils construits sur le même modèle? si quelqu'un veut devenir calculateur éminent ne peut-il le faire qu'en développant la forme spéciale de mémoire d'Inaudi? Non, répond M. Binet, il y a des types tout aussi remarquables qui procèdent tout autrement, par exemple Diamandi. Bien plus, il y a des gens spécialement entraînés qui peuvent en imposer sans avoir aucune supériorité réelle; les simulateurs se basant sur la mnémotechnie.

De cette longue et très intéressante étude je dois me borner à résumer l'analyse qualitative et quantitative du seul Inaudi.

D'abord détermination de la forme de sa mémoire des chiffres.

Comment et sous quelle forme fixe-t-il les images des chiffres? Sous forme de sons et non de représentations visuelles. Le seul raisonnement aurait conduit à cette conclusion : en effet Inaudi,

tout enfant, ne sachant ni lire, ni écrire, faisait des calculs et cela sans s'aider de cailloux ou d'objets quelconques. Il retient donc les chiffres sous forme de sons. Au laboratoire on en fait la preuve en se servant du test classique suivant. Seize chiffres disposés sur quatre lignes de quatre :

Soit.	3	5	1	2
	0	9	8	7
	2	4	7	0
	9	1	0	2

Si on prie un sujet d'apprendre par cœur ces 16 chiffres et qu'on l'invite après cela à les réciter non plus dans l'ordre habituel 3, 5, 1, 2, 0, 9, etc., mais suivant une diagonale : 3, 9, 7, 2; le procédé de fixation est mis aussitôt en évidence par le temps plus long qu'il faut à l'auditif pour faire une lecture que le visuel fait naturellement d'emblée. Ce dernier qui voit intérieurement l'ensemble des chiffres écrits sur un fond imaginaire, les voit aussi aisément en diagonale, de droite à gauche, de bas en haut, que de gauche à droite et de haut en bas.

L'auditif au contraire qui ne *voit* rien intérieurement, doit pour énoncer 3, 9, 7, 2, dire intérieurement la 1re rangée, puis la 2e rangée pour trouver le chiffre suivant, etc., etc. M. Inaudi, les expériences le prouvent, est auditif. Quand je dis auditif il faut s'entendre; en effet il articule sans cesse. C'est donc un auditif moteur.

Sa mémoire auditive motrice des chiffres est d'une étendue incroyable. On mesure l'étendue de la mémoire par le nombre maximum de tests, que le sujet retient immédiatement, c'est-à-dire qu'il peut reproduire correctement après une seule présentation, celle-ci durant un temps déterminé. Ainsi le nombre de mots retenus après présentation d'une série de 7 dans l'espace de quatorze secondes.

La mémoire des chiffres chez les adultes est de 8 à 9, voire 10 en moyenne. Or, M. Inaudi est parvenu à en retenir 36 correctement. Sur 51 présentés un autre jour, il est parvenu à en reproduire exactement 42.

M. Binet donne à ce propos le moyen de mesurer d'une façon absolue la supériorité de la mémoire des chiffres. Un sujet qui retient en moyenne 9 chiffres, a besoin de deux répétitions pour

en retenir 10, quatre à cinq répétitions pour en fixer 12, une trentaine de répétitions pour en retenir 20, etc., donc au moins une centaine de répétitions pour en retenir 42.

Enfin, M. Inaudi ne possède cette prodigieuse mémoire auditive motrice que pour les chiffres seulement. On mesure la mémoire des lettres comme celle des chiffres, en les produisant devant le sujet à une vitesse uniforme de deux secondes en deux secondes. M. Inaudi qui peut fixer 42 chiffres est incapable de retenir plus de 5 ou 6 lettres, sa mémoire des lettres est à peine égale à la moyenne. La preuve que M. Inaudi est un auditif moteur est faite par le procédé suivant : on l'oblige pendant qu'il fait ses opérations à chanter une voyelle. Dans ces conditions le travail devient infiniment plus pénible, et, ceci est concluant, dure deux à trois fois aussi longtemps!

Voilà les particularités qui expliquent la supériorité spéciale du calculateur Inaudi.

C'est un calculateur prodige par images auditives motrices des chiffres particulièrement intenses.

C'est là sa façon spéciale à lui d'être calculateur, il y en a d'autres.

M. Binet a noté les procédés opératoires de M. Inaudi, la rapidité de ses calculs et les procédés qu'il emploie pour faire paraître cette rapidité plus grande.

De l'ensemble de ses analyses, l'auteur tire la conclusion suivante : « En résumé nous voyons que les calculateurs prodiges forment réellement une famille naturelle, dont les caractères sont les suivants : pas d'influence héréditaire, ni d'influence de milieu, naissance dans un milieu misérable, précocité très grande (huit ans en moyenne) aptitude au calcul se manifestant chez l'enfant encore illettré, absorption de toute l'intelligence par les chiffres et enfin aptitude se développant par l'exercice et diminuant rapidement par le non usage [1]. »

Etudier des types pour découvrir les causes de leurs supériorités et en tirer des procédés rationnels de culture intellectuelle est un travail aussi utile à la psychologie qu'à la pédagogie.

M. Toulouse [illegible] ...pris de faire un examen psychologique [illegible] d'un [illegible] ...mbre d'hommes célèbres dans la littéra-

[1] [illegible] prodiges.

ture, les sciences et les arts, son intention était de mettre en relief chez eux les conditions physiologiques et psychologiques qui les caractérisent et expliquent leur supériorité [1].

Ici, il ne s'agit plus comme pour les calculateurs prodiges de mettre en évidence les caractères mentaux qui expliquent une performance spéciale, mais l'ensemble des qualités intellectuelles qui distinguent des individus d'une certaine espèce.

L'examen d'Émile Zola constitue l'exploration systématique complète d'un sujet. Elle porte d'abord sur les conditions résultant de l'hérédité, sur les conditions somatiques générales, l'état des principaux organes, l'état des systèmes circulatoire, respiratoire, digestif et particulièrement du système nerveux. Suit l'examen psychologique de l'écrivain. Cet examen, aussi complet que possible, porte sur toutes les formes de l'activité consciente. Il commence par l'étude de la sensation. Quel est le développement relatif des divers organes sensoriels du sujet? Quelle est la finesse de chacun de ses organes? Le travail très consciencieux de M. Toulouse n'a pas donné tous les résultats que l'auteur espérait en tirer, et cela pour une raison tout à fait indépendante de sa volonté.

Il s'est aperçu en effet, quand il a voulu exprimer d'une façon objective l'acuité sensorielle de son sujet, qu'il n'existe pas de terme de comparaison, pas d'unité de mesure. On parle, il est vrai, de l'acuité normale de l'œil, de l'oreille, etc., mais ce sont là des déterminations flottantes, qui suffisent dans la pratique ophtalmologique et otologique, et n'ont pas du tout la précision des mesures physiologiques. L'otologiste juge de l'acuité de l'oreille par la distance maxima à laquelle le sujet entend le tic-tac de sa montre et l'ophtalmologiste détermine l'acuité de la rétine par l'angle le plus petit sous lequel un sujet distingue des caractères donnés. Or, la finesse du nerf acoustique doit être déterminée à deux points de vue, l'intensité et la hauteur des sons, etc., etc. Au moment où il entreprenait l'examen des auteurs célèbres en étudiant Émile Zola, M. Toulouse ne disposait encore d'aucun des appareils qu'il a imaginés plus tard et dont nous parlerons tantôt.

1. M. Toulouse, *Enquête médico-psychologique sur les rapports de la supériorité intellectuelle avec la névropathie*, I. Introduction générale, Émile Zola. Paris, Société d'éditions scientifiques, 1896.

Il s'ensuit que pour la détermination de la finesse des organes sensoriels de Zola, nous n'avons que des résultats assez disparates. L'examen de la forme prédominante des images verbales semble démontrer que Zola est plutôt un auditif. Toutefois les images visuelles jouent un rôle considérable dans certaines circonstances. L'examen de l'écriture du sujet donne lieu à quelques conclusions intéressantes. L'examen de la mémoire a été fait longuement et minutieusement. L'auteur a successivement mesuré la mémoire des sensations et constaté le développement considérable chez le sujet de la mémoire des objets. Cette mémoire des objets semble plus purement visuelle que musculaire, le sujet retient mal la forme exacte et les dimensions des objets, en outre cette mémoire des objets se fixe souvent sous la forme auditive ou auditive motrice, le sujet retient les objets par leur nom. La mémoire des couleurs considérée à part semble assez développée. Quant aux sensations olfactives elles laissent des résidus beaucoup plus considérables que ceux qui persistent chez la généralité des hommes. La mémoire des sensations générales, des émotions, des idées semble peu caractéristique.

La mémoire du langage étudié sous ses quatre formes visuelle, auditive, motrice d'articulation et motrice graphique a été faite de façon très complète. Il en résulte que Zola n'est pas un type bien déterminé, mais que ses procédés mentaux varient avec les mots et avec les exercices intellectuels. Il semble se servir surtout des images auditives et auditives motrices. « Zola est un visuel pour les objets et un auditif pour les mots [1]. » L'attention du sujet a été déterminée quantitativement et qualitativement. La première détermination porte sur la durée maxima que peut durer la tension de l'esprit et la nature des exercices qui se font avec le maximum d'attention. Un peintre par exemple concentrera très facilement son attention sur les couleurs des objets; mais la durée utile de cett... ation d'attention, même pour ces sensations spé-
... ou moins longue. On a mesuré entre autres le
... n de Zola par la durée des temps de réaction.
... lusion à retenir de ces diverses mensurations est
... ctions ordinaires sont un peu plus longues que

... cit., p. 224.

la normale mais elles sont d'une régularité remarquable et indiquent une attention constante et soutenue. »

L'étude de l'association des idées montre encore que Zola est bien, dans ses représentations générales, un visuel, les images visuelles des choses par des mots sont extraordinairement nombreuses. Les images olfactives chez ce sujet si développé à ce point de vue sont tout à fait exceptionnelles. Fort intéressantes les mensurations sur l'imagination, et en particulier l'imagination verbale, l'émotivité, la volonté, le caractère.

Il est regrettable que M. Toulouse n'ait pu poursuivre ses études. Il est évident que nous ne connaîtrons les qualités caractéristiques des écrivains célèbres qu'après une étude qualitative et quantitative d'un très grand nombre d'entre eux. Alors, et alors seulement il sera possible de déterminer quel degré de sensibilité, quel développement de mémoire, etc. est nécessaire pour réussir dans la carrière littéraire.

Le travail de M. Toulouse, celui même de M. Binet et tous les travaux de laboratoire en général pêchent par le défaut que j'ai déjà signalé à propos des travaux de psychologie physiologique : le nombre trop restreint des sujets observés. L'idéal dans les recherches psychologiques serait d'expérimenter au laboratoire non plus sur cinq ou six sujets, mais sur un nombre assez considérable pour former une vraie masse.

§ IV. — La Méthode définitive et les unités psychiques.

Les travaux faits sur les groupes, les élèves des écoles, par exemple, ont le défaut de donner une résultante fournie au moyen de composantes mal connues et insuffisamment déterminées.

Les recherches de laboratoire donnent des résultats plus précis, on obtient des composantes comparables, mais en nombre insuffisant pour pouvoir former une moyenne sérieuse. Si on réunissait les deux méthodes, si le nombre des sujets étudiés au laboratoire était suffisant, on aurait à la fois les avantages de l'un et de l'autre procédé. Sans doute il faut une remarquable patience pour entreprendre et mener à bonne fin des recherches aussi laborieuses et cette patience même ne suffirait pas toujours, car dans la plupart des laboratoires de psychologie la difficulté de trouver des

sujets nombreux est presque insurmontable. Toutefois, certains expérimentateurs ont réussi à surmonter tous ces obstacles. Il existe un certain nombre de travaux pour lesquels on a utilisé soixante, cent, deux cents sujets.

Dans son excellent travail sur la puissance de la mémoire immédiate chez les enfants de huit à dix ans, M. Bourdon a procédé à l'examen individuel de plus de cent sujets, et c'est en réunissant les résultats individuels obtenus dans ces conditions qu'il arrive à une valeur moyenne établie en se basant sur des composantes bien déterminées.

M. Bourdon se proposait de mesurer la force de la mémoire immédiate aux diverses périodes de l'adolescence.

En guise de tests il s'est servi de lettres, de chiffres, de monosyllabes, de disyllabes et de trisyllabes, présentés à chacun des sujets dans des conditions identiques bien définies. Il a conclu de ce long et minutieux travail, que la mémoire des adolescents augmente peu de huit à vingt ans, un peu plus durant la première moitié de cette période que durant la seconde.

Analyser toutes les unités d'une masse, voilà la dernière forme à laquelle spontanément est arrivée l'évolution des méthodes en psychologie expérimentale. On peut considérer cette forme comme définitive.

Tous les reproches qu'on pourrait faire aux travaux antérieurs tombent : l'analyse qualitative et quantitative d'un grand nombre d'individualités doit fatalement révéler les caractères distinctifs qui déterminent les différentes espèces intellectuelles et les différents degrés de développement mental en général. Et c'est là évidemment le but principal de la psychologie scientifique, déterminer et mesurer les conditions qui assurent le développement des facultés intellectuelles.

Depuis si longtemps qu'on tente de mesurer l'intelligence, sauf quelques conclusions très générales, on n'est arrivé à rien de précis et surtout à rien de pratiquement utilisable. Il faudrait refaire l'étude de l'intelligence sur un tout autre plan, observer les élèves intelligents et les autres comme le biologiste observe les espèces animales en étudiant leurs fonctions. Quelle est la finesse sensorielle des enfants et des hommes considérés comme plus intelligents que la moyenne? En général nous savons qu'un indi-

vidu qui ne percevrait pas les nuances des couleurs, qui ne distinguerait pas le *do* du *ré*, un kilo de deux kilos, qui aurait en un mot une obtusion sensorielle générale, serait à coup sûr un imbécile. Donc pour être intelligent il faut avoir des organes sensoriels affinés, mais combien? et lesquels de préférence? Quel degré de finesse un ou quelques-uns d'entre eux doivent-ils avoir pour que le sujet soit intelligent et supérieurement intelligent? C'est ce que, à l'heure actuelle, nous ne savons pas du tout et ce que l'expérimentation pourrait cependant nous apprendre. Quel est le minimum de pouvoir de concentration de l'attention au-dessous duquel l'activité mentale devient médiocre, à quel pouvoir d'attention au contraire correspond la supériorité mentale? Quelle est l'étendue moyenne de la mémoire chez les intelligents et les inintelligents, quelle est la forme de mémoire qui doit être prédominante? etc.

La principale difficulté, c'est-à-dire l'exploration d'un nombre suffisant de sujets, n'est pas la seule, il en subsiste une autre très considérable, à savoir la fixation d'une échelle, d'une graduation de la puissance des diverses facultés.

Ainsi les travaux sur la puissance de la mémoire des lettres et des chiffres semblent établir qu'un sujet retient en moyenne cinq à six lettres, sept à huit chiffres. Or, c'est là une détermination très approximative, les auteurs donnent comme mémoire moyenne celle qui dans les circonstances où ils ont opéré, avec les sujets qu'ils ont examinés, correspond à la fixation d'un nombre déterminé de tests. Ce n'est là en aucnne façon une mesure définitive. D'abord parce que chez les mêmes sujets, un autre expérimentateur, opérant de façon quelque peu différente, aurait trouvé des moyennes un peu plus faibles ou un peu plus élevées, en second lieu et surtout parce que l'on n'a plus le droit de dire que la mémoire de quelques sujets observés est celle qui se retrouve chez la majorité des hommes. Il est à peu près certain que si M. Binet ou M. Bourdon avaient opéré sur des sujets différents, des ouvriers par exemple, la moyenne des tests retenus aurait été considérablement différente.

En somme l'immense défaut, presque inévitable, des mensurations psychologiques basées sur les moyennes, c'est le caractère essentiellement protéique de celles-ci, parce qu'elles sont essentiellement subjectives.

Supposons que M. Toulouse ait déterminé exactement la valeur moyenne de l'acuité des organes sensoriels de Zola, l'étendue et les formes les plus caractéristiques de son imagination et de sa mémoire, etc., etc.; on pourrait mesurer en *Zola* l'acuité sensorielle des divers organes de M. X., sa mémoire, son imagination, etc. Ou encore prenant les chiffres qui expriment la puissance de la mémoire des mots chez les élèves des écoles de Paris, on pourrait déterminer la puissance de la mémoire verbale de MM. Y ou Z en unités moyennes de la mémoire des écoliers parisiens. Une telle détermination a sans doute quelque valeur, mais combien elle est au fond vague et flottante!

Pour avoir des données de valeur constante, il faudrait avant tout avoir des unités psychiques objectivement déterminées. MM. Toulouse, Vaschide et Piéron, dans leur très remarquable ouvrage sur la *technique psychologique*[1] ont tenté d'établir un système complet d'unités comparables servant à mesurer les facultés intellectuelles en général.

Sans doute leur œuvre n'est pas exempte de défauts, elle soulèvera des critiques; mais les auteurs n'ont pas eu la prétention d'imposer des unités définitives; ils présentent leur système comme un essai auquel les travaux ultérieurs apporteront des perfectionnements nombreux et donneront sa forme définitive.

Je dirai quelques mots de leurs unités psychologiques, d'abord parce que leur travail est l'effort le plus remarquable entrepris pour déterminer exactement les éléments quantitatifs en psychologie; ensuite parce que cet exposé fera comprendre mieux que tous les commentaires la profonde transformation accomplie dans la psychologie scientifique depuis Fechner jusqu'à nos jours.

Fechner voulut mesurer la nature des rapports entre l'âme et le corps. M. Wundt la durée des phénomènes psychiques, la psychologie expérimentale a tenté de mesurer la puissance des différentes facultés intellectuelles.

Il m'est impossible de résumer ici l'œuvre entière de MM. Toulouse, Vaschide et Piéron, je choisirai quelques chapitres plus particulièrement suggestifs.

Tout d'abord les auteurs se sont préoccupés de la mesure

1. Dans *Bibliothèque internationale de psychologie normale et pathologique*, Paris, 1904.

objective de l'acuité des divers organes des sens, ils ont imaginé et fait construire une série complète d'appareils mesurant les diverses acuités de chaque organe par des stimulations exactement déterminées et toujours comparables.

Choisissons deux sortes de sensations : le toucher et l'audition.

La sensibilité au tact se mesure par l'écartement minimum qu'il faut donner aux deux pointes de l'esthésiomètre pour que le sujet perçoive encore un double contact. En théorie il semble très facile de mesurer par la méthode esthésiométrique la sensibilité au toucher. En réalité on est très loin d'atteindre une précision suffisante et d'obtenir des résultats comparables.

En effet, la sensibilité au toucher dépend entre autres de la pression de chacune des pointes de l'esthésiomètre; or, cette pression dépend de la façon d'opérer de l'expérimentateur, et celui-ci n'est jamais absolument certain d'agir exactement de même, alors même qu'il opère avec des esthésiomètres où la pression de chaque pointe est mesurée; alors même que comme von Frey il se sert de poils pour produire le contact. Les auteurs ont donc imaginé des appareils dans lesquels toutes les variations dépendant de la façon même d'opérer étaient réduites au minimum.

Ils mesurent la sensibilité au contact, d'abord par stimulation simple (produite par l'application d'une pointe unique), puis par stimulation double.

Le premier de ces appareils, l'aphi-esthésiomètre, est composé d'une série d'aiguilles en acier trempé dont les extrémités sont des surfaces de 1/10 de millimètre de diamètre.

Le poids de toutes les aiguilles diffère d'après le diamètre et la longueur.

Les aiguilles dont la tête est en aluminium passent à travers un trou plus large que le diamètre de l'aiguille et percé dans une plaque en aluminium.

Pour explorer la sensibilité au contact, on dépose, sans vitesse appréciable, la pointe de l'aiguille sur le point de la peau à observer, puis abaissant la plaque d'aluminium qui soutenait la tête de l'aiguille, on laisse celle-ci déposée sur la peau sans aucune autre pression que celle de son propre poids.

Les aiguilles servant à mesurer la sensibilité au toucher sont divisées en trois séries : une première série est composée d'unités

différant toutes d'un demi-milligramme; dans la deuxième série elles croissent par centigramme, dans la troisième par décigramme.

Au moyen de ces aiguilles la pression est mesurée dans des conditions toujours pareilles, les stimulations sont produites par le poids mort d'objets de composition bien déterminée absolument semblables en tous points, sauf le poids.

Partout, à chaque stimulation du tégument, il se produit une pression de même étendue, la pointe couvrant toujours une partie strictement égale du tégument. La substance même de l'aiguille est de nature bien définie, toujours semblable à elle-même. L'application se fait dans les mêmes conditions physiques et mécaniques (température et vitesse), pendant un temps toujours le même, cinq secondes.

L'unique différence existant entre les aiguilles successivement posées sur la peau consiste dans le poids total, par conséquent dans l'intensité de la pression exercée sur la surface explorée; on arrive à ce point petit à petit, en commençant par des aiguilles très légères, pour arriver *petit à petit* enfin à celle dont la pression est tout juste perçue.

Les différences si finement graduées entre les aiguilles employées permettent de mesurer avec une précision parfaite le seuil des sensations tactiles.

L'aphi-esthésiomètre à contact double est construit d'après les mêmes principes. Il permet de produire des stimulations toujours identiques à tous les points de vue : pression, grandeur des surfaces couvertes, etc., avec, comme unique différence, l'écartement des axes des deux aiguilles.

Pas de pointes en ivoire (substance mal déterminée au point de vue des actions physiques chaud, froid, etc., qui agissent sur elle), pas de ressorts produisant des pressions plus ou moins fortes, etc., etc.

La détermination de la finesse des nerfs acoustiques a été tentée dans les mêmes conditions de précision objective : les sons ont trois qualités distinctes : intensité, hauteur, timbre, que les oreilles des divers sujets perçoivent plus ou moins bien. Pour mesurer la finesse des surfaces acoustiques à l'intensité des sons, les auteurs ont fait construire l'acousi-esthésiomètre. Partant

toujours des mêmes principes fondamentaux, à savoir que les stimulants doivent être toujours semblables à eux-mêmes, ils ont cherché à produire des sons d'intensité différente, en se servant comme stimulation des mouvements strictement comparables de substances toujours identiques.

De l'eau distillée tombe par gouttes égales d'un flacon rempli de telle façon que la pression, au-dessus du robinet, demeure constante. Ces gouttes qui dans l'appareil imaginé par les auteurs, pèsent chacune exactement 0,10 gramme tombent sur le milieu d'un disque en aluminium dont le diamètre est de 0 m. 10 et l'épaisseur de 0, 1 mm. Ce métal qui ne s'oxyde pas est en outre suffisamment vibrant. Pour empêcher que l'eau ne s'accumule sur le disque et que par là le son produit par la chute des gouttes suivantes ne soit troublé, le disque est maintenu incliné à 20°. On a mesuré le nombre d'oscilllations par seconde qui se produit sous l'action de la chute d'une goutte d'eau tombant dans les conditions déterminées d'une hauteur variant entre 0,01 m. et 1 mètre. Ces oscillations sont en moyenne de 40 par seconde.

Le sujet dont les yeux sont bandés est installé de telle sorte que l'une de ses oreilles (celle qu'on analyse) est fixée à 20 centimètres du centre de la plaque vibrante.

On ouvre le robinet, lorsqu'il n'est d'abord distant que de quelques centimètres de la plaque. Dans ces conditions le sujet ne perçoit aucun bruit. On élève petit à petit le robinet jusqu'à ce que la hauteur de chute étant suffisante le bruit devienne perceptible. On monte et on descend plusieurs fois le réservoir, mis en mouvement par une crémaillère, jusqu'à ce qu'on trouve les limites supérieures et inférieures entre lesquelles est situé le seuil.

Pour apprécier la véracité des réponses du sujet, on intercale entre les stimulations des expériences négatives : une éponge rapprochée du robinet recueille la goutte avant qu'elle ait pu atteindre la plaque métallique.

Avec les appareils que je viens de décrire et toute une série d'autres construits d'après les mêmes principes fondamentaux, il est possible de concevoir un système d'unités de sensations objectivement comparables.

Pour mesurer chez un sujet A la sensibilité tactile, j'appliquerai des aiguilles de poids différents trop lourdes et trop légères, en

entrecoupant les stimulations d'expériences négatives jusqu'à ce que j'ai déterminé pour ce sujet le seuil de la sensation de pression de telle partie déterminée du tégument.

J'appellerai pour ce sujet l'*aphi* simple la sensation produite par la pression d'une aiguille pesant sur une surface de 1/10 de mm. de diamètre, ayant un poids de 0,0085 gramme par exemple. Chez un autre sujet, toutes les conditions étant absolument les mêmes, il faudra une pression de 0,02 gramme. Le rapport entre la sensibilité au contact dépend uniquement du rapport entre les poids mesurés en unités identiques. Sans doute il sera impossible de dire quelle sera en valeur nerveuse proprement dite la grandeur de la sensibilité tactile de A et de B, mais on saura pratiquement à quelle valeur de stimulant il faut recourir pour ébranler un semblable système nerveux. Et c'est déjà beaucoup.

L'acousi-esthésiomètre mesurerait de même en hauteur de chute de l'eau distillée la finesse des différents nerfs acoustiques à l'intensité du son.

Les auteurs ne se sont pas contentés de construire une série d'appareils pour mesurer plus objectivement l'intensité des sensations, ils ont tenté de donner des tests comparables pour mesurer toutes les facultés intellectuelles, la mémoire, l'attention, l'affectivité, l'imagination, voire même le caractère de la personnalité. Voyons la façon méthodique de mesurer le pouvoir d'attention d'un sujet.

Généralement on mesure chez quelqu'un le pouvoir de concentrer l'attention par les temps de réaction. C'est le procédé usité surtout dans les laboratoires de psychophysiologie et je ne crois pas que ce soit le meilleur.

Depuis longtemps on a songé à mesurer pratiquement le degré d'attention, en comptant le nombre de fautes involontaires commises dans un travail. Ainsi on présente à un sujet une page imprimée en le priant de la lire dans un temps donné, tout en prenant soin de barrer toutes les lettres d'une certaine sorte, tous les *a*, tous les *i* par exemple. On mesure son degré d'attention durant cet exercice en formant une fraction dont le numérateur est composé du nombre de lettres barrées, et le dénominateur du nombre de lettres à barrer. L'écart entre ces deux nombres mesure le degré de l'attention du sujet.

Or, une foule de causes altèrent ces rapports. Celui qui a l'habitude de corriger des épreuves omet beaucoup moins de lettres à barrer que ceux qui n'ont pas cette performance spéciale. Puis la netteté des caractères, les conditions d'éclairage, etc., etc., modifient considérablement les résultats.

Pour remédier à ces défauts, les auteurs ont imaginé de remplacer les lettres par des signes très simples et qui ont l'avantage d'être également nouveaux pour toutes les personnes qui les examinent.

Chaque tableau est composé de 1 600 signes, lesquels sont tous formés essentiellement de même; c'est-à-dire d'un carré et d'une barre de la longueur du carré. Il y a en tout 8 sortes différentes de dessins, d'après la façon dont la barre est ajoutée au carré.

En tout 40 lignes de 40 signes chacune; ou encore 200 signes de 8 sortes.

Les signes étant pour tous les sujets présentés dans des conditions absolument identiques et n'ayant aucune signification, on mesurera par le nombre des signes notés et le temps de lecture du tableau le degré de l'attention du sujet.

Les deux chiffres, exprimant l'un la durée de la lecture, l'autre le nombre relatif des chiffres notés révèlent chacun une qualité spéciale de l'attention, le premier la vivacité, le second l'exactitude.

Si l'on veut mesurer l'exactitude de l'attention de deux sujets à vivacité égale, on fera passer le tableau des 1 600 signes à une vitesse uniforme et comme devant une lucarne posée sur une table, et on mesurera dans ce cas par le nombre total des signes notés l'exactitude de l'une et de l'autre de ces deux attentions de vivacité égale.

On pourrait de même, en recommençant un nombre suffisant de fois les expériences, noter à quelle vitesse de lecture chez un tel sujet correspond la même exactitude que celle qu'on trouve chez un autre sujet procédant plus lentement ou plus rapidement, en d'autres termes avec quelle différence de vivacité deux sujets obtiennent une exactitude semblable.

J'ai cité l'un des dispositifs déterminés pour mesurer l'attention afin de faire constater le genre d'unités auxquelles les auteurs s'efforcent d'arriver, je dis s'efforcent car actuellement du moins,

je ne vois pas que l'on puisse obtenir, ici du moins, des unités définitives. Le procédé que je viens de décrire n'est pas suffisant pour mesurer l'attention en général. Il peut tout au plus être considéré comme un moyen acceptable de mesurer chez un sujet donné l'attention portée sur les représentations visuelles des formes, attention qui sera par exemple beaucoup plus développée chez un visuel moteur que chez un auditif moteur. Ce dernier pourra par contre beaucoup mieux distinguer, dans une succession de 1600 sons, ceux d'espèce particulière qu'on le priera de noter.

Les auteurs de la technique psychologique n'ont d'ailleurs nullement prétendu construire de toutes pièces un ensemble complet d'outils définitifs, capables de mesurer en unités constantes l'acuité, le développement, etc., de tous les éléments psychiques; mais leur travail long et consciencieux, en attirant l'attention sur des conditions de précision si particulièrement difficiles à réaliser, constitue un progrès marqué. Que ce soit leur système d'unités qui prévale ou tel autre meilleur, l'essentiel c'est qu'on marche vers une détermination objective plus précise et plus comparable dans l'étude des phénomènes psychiques.

Conclusion.

Quand on jette un coup d'œil sur l'ensemble des travaux de psychologie expérimentale — ceux que j'ai analysés ici ne sont que des spécimens choisis parmi un grand nombre — on constate que, comme je le disais au commencement de cette étude, le point de vue des expérimentateurs est tout à fait différent de celui des psychophysiciens et même des psychophysiologistes. Ce point de vue, dis-je, est tellement différent que l'on est tenté de se demander si les psychologues expérimentateurs font encore de la psychologie. De fait, si l'on entend par psychologie ce que le mot signifie étymologiquement : la science de l'esprit, l'étude des rapports entre la matière et l'esprit, les psychophysiciens qui ne songeaient qu'à ce dernier problème et les psychophysiologistes qui étudient avec les méthodes physiologiques les concomitants pes phénomènes de l'esprit sont beaucoup plus psychologues que les expérimentateurs de l'école contemporaine.

Ceux-ci, en effet, écartant les problèmes trans

les phénomènes sans même s'inquiéter de leur nature intime, sans s'occuper d'un principe immatériel. Qu'a de commun, avec l'âme par exemple, le classement des personnalités intellectuelles d'après l'espèce particulière de leur formule endophasique? ou encore la mesure de la fatigue intellectuelle aux différentes heures d'une journée de classe?

Quelle conséquence tirera-t-on, au point de vue de l'immatérialité ou de la matérialité de l'âme, de l'analyse des procédés mentaux qui caractérisent les grands calculateurs? de l'avantage que procure la mémorisation, sous plusieurs formes sensibles à la fois? et quand on aura noté les qualités essentielles d'un écrivain de renom, mesuré l'acuité de ses organes sensoriels, déterminé sa formule endophasique, mis en relief la force de son pouvoir d'attention, etc., etc., saura-t-on quelque chose de plus sur le problème de la liberté humaine? Non, la psychologie expérimentale, lassée des vains efforts tentés depuis vingt-cinq siècles, a renoncé aux problèmes transcendants, elle ne veut plus même essayer de mettre les méthodes des sciences exactes au service des solutions métaphysiques, mais elle analyse, classe, pèse, mesure toutes les formes de la force intellectuelle pour arriver à la diriger comme les physiciens dirigent la chaleur et l'électricité. Au contact des méthodes expérimentales les questions psychiques ont pris un aspect nouveau.

Actuellement l'être humain n'apparaît plus comme une entité mystérieusement formée sous l'influence de causes inaccessibles; nous ne croyons plus qu'un homme de génie est tel parce que son principe immatériel est supérieur, ni qu'un idiot possède une âme d'une qualité inférieure.

La mentalité de l'artiste se décompose en éléments mesurables. L'homme le plus intelligent, le plus esthète, le plus moral, est le produit de la culture de certains centres particulièrement développés, sous l'action du milieu renforcée par celle de l'hérédité.

Cependant les innombrables travaux de psychologie scientifique, les efforts des psychophysiciens, des psychophysiologistes et même des psychologues expérimentateurs ont-ils produit des résultats : ces résultats sont-ils utilisables pour la pédagogie?

Les conclusions auxquelles la psychologie scientifique est arrivée jusqu'à ce jour sont intéressantes sans doute, mais au point de vue pratique, elles sont peu importantes.

Toutefois, on aurait tort de juger un mouvement qui ne fait que commencer. Pour ceux qui regardent du dehors les quelques résultats obtenus la moisson est chétive. Pour ceux, au contraire, qui étant eux-mêmes dans le mouvement voient non pas seulement ce que l'on a fait jusqu'ici, mais ce que l'on est en train de faire, et ce que fatalement l'on fera, les résultats obtenus sont considérables.

L'analyse qualitative et quantitative des facultés intellectuelles, permettra au psychologue et au pédagogue de diriger à son gré la culture de ces facultés, chez chacun; cette analyse est l'objet propre de la psychologie expérimentale. Pour l'atteindre elle est arrivée au point où rien d'essentiel ne lui fait défaut. Elle possède la méthode et la technique générale : son épanouissement n'est plus qu'une question de temps.

J. J. Van Biervliet.

REVUE GÉNÉRALE

GUERRE ET PACIFISME

A PROPOS DE TROIS OUVRAGES RÉCENTS [1].

La guerre, en tant qu'institution sociale, voit de nos jours se dresser contre elle deux sortes de détracteurs : les antimilitaristes et les pacifistes. Animés les uns et les autres des mêmes sentiments humanitaires, également effrayés des effets de la guerre, de son coût en vies humaines et en travail improductif, des énormes sacrifices pécuniaires qu'impose aux peuples ce qu'on est convenu d'appeler la paix armée, antimilitaristes et pacifistes diffèrent cependant sur un point capital : tandis que les premiers considèrent la guerre comme une institution faisant partie intégrante d'un régime basé sur la prédominance injustifiée d'une certaine classe sociale, autrement dit du régime bourgeois et capitaliste, et sont persuadés qu'elle ne pourra être abolie, supprimée que par des moyens révolutionnaires comme d'ailleurs le régime lui-même dont elle est un des attributs nécessaires; les pacifistes voient au contraire dans la guerre un simple reste du passé qui peut être supprimé sans qu'on soit obligé de toucher aux conditions sociales actuelles, une institution traditionnelle à laquelle les hommes restent attachés par habitude, par esprit d'inertie et aussi parce qu'ils ont encore conservé certaines dispositions mentales et psychiques qui sont une des conditions de la possibilité de la guerre. Pour rendre celle-ci de moins en moins possible, jusqu'à la faire disparaître complètement de l'ensemble de la vie sociale, les moyens révolutionnaires ne seraient, d'après les pacifistes, non seulement d'aucune nécessité, mais même d'aucune efficacité. Tant qu'on n'aura pas inculqué aux masses de nouvelles habitudes, tant qu'on n'aura pas refait leur éducation dans un sens contraire à la haine et à la violence, on aura beau désarmer les peuples, en supprimant fusils et canons, on n'aura pas supprimé la guerre elle-même : à la première occasion les peuples se jetteront les uns sur les autres

1. R. Steinmetz, *Die Philosophie des Krieges*, Leipzig, 1907, J.-S. Barth, édit. XVI + 352 pp. — Charles Richet, *Le passé de la guerre et l'avenir de la paix*, Paris, 1907, Ollendorff, édit., VII + 410 pp. — Capitaine A. Constantin, *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national*. Paris, 1907, F. Alcan, édit. Vol. in-8 de la Bibliothèque scientifique internationale, 291 pp.

et se battront à coups de fourches, de bâtons, de couteaux, voire même à coups de poings.

L'antimilitarisme est fait pour effrayer les masses, parce qu'il voit dans la guerre civile, ou tout au moins dans la substitution plus ou moins violente d'un régime social et politique à un autre, le seul moyen efficace de supprimer la guerre. Mais outre que le résultat est de nature à paraître aléatoire à un grand nombre de personnes, il est permis, même aux adversaires les plus convaincus de la guerre, de reculer devant le moyen proposé et qui, pour débarrasser les peuples d'un mal, commence par menacer un grand nombre de situations acquises, des intérêts de première importance. Ce qui fait au contraire le succès du pacifisme, c'est précisément que pour combattre la guerre il ne se pose pas sur le terrain de la lutte des classes, ne menace pas de transformer la société de fond en comble, mais que tout en proclamant que la guerre est un mal, un fléau, il affirme en même temps qu'il est possible de la supprimer sans toucher à aucun intérêt, sans modifier en quoi que ce soit les conditions de la société actuelle.

Mais ce n'est là qu'une des causes de succès du pacifisme. Il y en a bien d'autres sur lesquelles nous ne pouvons pas nous étendre ici. Nous n'en citerons qu'une, celle qui est fournie par l'existence dans tous les pays civilisés du service militaire universel et obligatoire. Tant que la guerre ne constituait que l'occupation spéciale d'une certaine catégorie de gens qui en faisaient leur métier, tant qu'elle n'était que l'affaire professionnelle d'une certaine classe ou caste sociale et que, pour compléter les effectifs, on avait recours à des mercenaires nationaux ou étrangers, il n'était pas bien facile d'émouvoir les masses en leur décrivant, en étalant devant leurs yeux toutes les calamités, toutes les horreurs de la guerre. De même qu'aujourd'hui, les masses souffraient bien des lourds sacrifices pécuniaires et matériels que leur imposaient les guerres, mais on avait du moins la consolation de savoir que le sacrifice s'arrêtait là et que ceux qui se battaient et se faisaient tuer, couraient et subissaient tout simplement les risques d'une profession qu'ils avaient plus ou moins librement choisie; que a plupart d'entre eux étaient incapables de tout travail productif, que c'étaient des aventuriers qui, s'ils n'avaient pas choisi le métier des armes, seraient peut-être devenus des bandits ou des voleurs de grands chemins.

Il n'en est pas de même de nos jours. Il n'existe plus de soldats de tier ni d'armées mercenaires. Le système de remplacement et de hat est aboli. Le service militaire n'est plus un métier, mais un ir civique, une obligation imposée à la partie la plus saine, la valide, la plus robuste de la population. Dans ces conditions, une e, en détruisant des dizaines de milliers de vies, prive le pays de de ses enfants sur lesquels il pouvait compter le plus pour réparer isastres matériels occasionnés par la guerre. Au lieu de faire

disparaître quelques aventuriers, quelques têtes brûlées, quelques individus sans aveu, sans feu ni lieu, les guerres modernes suspendent une menace terrible sur l'ensemble du pays et apportent, lorsqu'elles éclatent, le deuil dans toutes les familles, créent un vide dans tous les foyers.

La guerre est donc devenue une calamité universelle, et les horreurs de la guerre ne sont plus une simple expression prêtant à des développements littéraires, mais une réalité dont chacun attend l'imminence avec crainte et anxiété.

Aussi lorsque les pacifistes sont venus dire que ces horreurs n'ont rien de fatal, que la guerre elle-même peut être supprimée sans secousses et sans bouleversements, surtout de nos jours où ce ne sont plus les gouvernants qui mènent à leur guise les gouvernés, mais où ce sont au contraire ces derniers qui imposent leur volonté aux premiers, leurs paroles ont-elles trouvé des oreilles attentives, parce qu'elles exprimaient tout haut ce que les masses osaient à peine penser tout bas, croyant dans leur naïveté que si la guerre n'était pas, comme on le pensait et le disait autrefois, d'institution divine, elle constituait tout au moins un des attributs intangibles de toute société humaine.

Mais la guerre n'a pas que des détracteurs. Même de nos jours où l'opinion publique paraît de plus en plus acquise au pacifisme, la guerre trouve encore, sinon des partisans, tout au moins des défenseurs. Il faut dire que la tâche de ces derniers est devenue des plus difficiles. Ayant à lutter contre une poussée de plus en plus forte qui emporte les peuples vers un idéal de paix, ne pouvant contester eux-mêmes toutes les horreurs de la guerre, toutes les calamités et toutes les misères qu'elle traîne à sa suite, ayant subi peut-être malgré eux l'influence de ce vaste courant d'humanitarisme qui traverse notre époque, les défenseurs actuels de la guerre ont senti le besoin d'abandonner toute cette vieille argumentation qui cherchait, à l'aide de phrases sonores et grandiloquentes, à justifier la guerre par des raisons d'ordre métaphysique, religieux ou esthétique. Ils en laissent le soin aux littérateurs purs, aux militaires purs, aux journalistes irresponsables, aux stratèges en robe de chambre, aux célibataires ayant dépassé eux-mêmes l'âge du service militaire et n'ayant aucun être cher à exposer aux balles de l'ennemi.

C'est par des arguments d'ordre historique, sociologique, c'est en s'attachant à découvrir les côtés faibles du pacifisme, à montrer qu'il est basé sur un ensemble de sophismes qui ne résistent pas à un examen plus ou moins rigoureux, que les défenseurs sérieux de la guerre, les seuls qui comptent, combattent le mouvement pacifiste et veulent retenir l'humanité civilisée dans sa course folle vers la paix universelle, car si cette paix n'est pas une utopie, elle ne pourra à leur avis avoir d'autre effet que d'étouffer les plus belles qualités qui (toujours d'après les antipacifistes) ont permis aux hommes de sortir

de l'état primitif pour atteindre en un laps de temps relativement court le degré de civilisation qu'ils possèdent aujourd'hui.

Nous devons à une heureuse coïncidence l'apparition presque simultanée de trois ouvrages qui résument à peu près tout ce qui a été dit et tout ce qui peut être dit pour et contre le pacifisme. M. R. Steinmetz, auteur de *Philosophie des Krieges*, appartient à cette catégorie de défenseurs sérieux de la guerre dont les arguments ne sont peut-être pas de nature à impressionner, à influencer les foules, mais avec lesquels les théoriciens du pacifisme doivent compter s'ils ne veulent pas être accusés d'exploiter des sentiments irraisonnés et sous couleur d'humanitarisme vague et sentimental d'encourager des penchants peut-être louables en eux-mêmes, mais incompatibles avec l'ascension continue, progressive de l'humanité vers un état de civilisation de plus en plus parfait. D'un autre côté, M. Ch. Richet nous présente dans *Le passé de la guerre et l'avenir de la paix*, un plaidoyer éloquent et chaleureux en faveur de la paix, en traduisant en chiffres, en données concrètes et en exemples frappants toutes les horreurs, toutes les conséquences désastreuses de la guerre. Emporté par la chaleur et par la force de ses convictions, il croit avoir suffisamment prouvé l'inutilité de la guerre et la nécessité de la paix, en citant ces chiffres, ces données et ces exemples, et il n'a recours à l'argumentation proprement dite que dans la mesure strictement nécessaire pour montrer qu'il n'ignore pas tout ce qui a été dit pour justifier la guerre. Une grande moitié de son livre est consacrée à l'histoire du mouvement pacifiste dont elle présente le développement progressif, depuis les premières tentatives d'arbitrage international jusqu'à la première conférence de la Haye, et de ce passé du pacifisme il croit pouvoir conclure à un avenir où la paix régnera en maîtresse et où la guerre n'existera plus qu'à l'état de mauvais souvenir.

A côté de ces deux ouvrages nous devons placer celui de M. le capitaine Constantin : *Le rôle sociologique de la guerre et le sentiment national*. Sur la première question énoncée dans le titre, sur le rôle sociologique de la guerre, M. Constantin partage évidemment les idées de M. Steinmetz, dont l'opuscule *Der Krieg als sociologisches Problem* (qui renferme, entre parenthèses, quelques-unes des principales idées développées par le même auteur dans *Philosophie des Krieges*) a été traduit par lui en français et réuni sous forme d'appendice à son livre. Quant à la partie principale et originale de l'ouvrage
[illegible] ntin, elle est consacrée moins à la justification directe
[illegible] la mise en relief d'une des conditions fondamentales
[illegible] social : du sentiment national. Et pour justifier le
[illegible] l, pour en montrer la légitimité, l'auteur s'attache
[illegible] nent scientifique à l'idée de patrie, et, faisant preuve
[illegible] iment vaste, se basant sur les dernières données
[illegible] et de la paléontologie, il établit d'abord « les
[illegible] des populations françaises » et passe ensuite en

revue les principaux facteurs qui ont contribué à former le caractère français et à maintenir sa constance, sa persistance à travers toutes les vicissitudes de l'histoire. Il résulte de son étude qu'il existe un peuple français (comme un peuple allemand, anglais, etc.) au sens vrai, réel du mot, que ce peuple possède un ensemble de traits qui lui appartiennent en propre et qui font que grâce à eux les individus qui composent ce peuple se sentent vraiment solidaires, se reconnaissent les uns dans les autres et s'opposent aussi bien individuellement que collectivement à tous ceux qui ne possèdent pas ces traits, qui sont incapables de les comprendre. C'est cette opposition des peuples les uns aux autres, opposition qui vise avant tout à défendre le caractère national, à l'empêcher d'être altéré, effacé, submergé ou absorbé par des influences étrangères qui a été la cause principale des guerres dans le passé et constitue encore une menace constante de guerres à l'avenir. En dehors de toute autre considération, la guerre apparaît ainsi comme un fait toujours possible, que tout État jaloux de son intégrité et de son indépendance, que tout peuple qui aspire à jouer un rôle plus ou moins marquant dans l'histoire de la civilisation doivent prévoir, en se tenant prêts à la lutte, en se donnant une organisation susceptible de leur assurer la victoire.

Des pacifistes et des antipacifistes, qui a raison? Nous posons cette question en toute impartialité, sans avoir une intention arrêtée d'avance de combattre un de ces mouvements et d'adhérer à l'autre. Nous voulons nous former une opinion personnelle qui ne soit pas uniquement dictée par les passions du jour, qui ne se ressente pas outre mesure de la pression de l'opinion courante et pour obtenir ce résultat nous croyons ne pouvoir mieux faire que de confronter les deux thèses adverses ou plutôt d'examiner la façon dont chacune d'elles envisage quelques-uns des points capitaux qui forment le fonds du débat.

I

Il est facile de saisir dans l'histoire de l'humanité l'action de forces qui tendent à rapprocher les hommes, à élargir les limites des communautés, à donner aux sentiments humains de bienveillance, de sympathie, d'amour même, un contenu de plus en plus riche, en en faisant bénéficier un nombre croissant d'êtres humains. Aux premiers débuts de l'histoire, l'homme est presque un loup pour l'homme, et la guerre affecte un caractère à peu près exclusivement individuel. Plus tard, les guerres entre individus deviennent plus rares; elles finissent même par disparaître et sont remplacées par des guerres entre familles, entre clans, entre tribus, entre les différentes classes sociales, entre les représentants des différentes confessions religieuses, entre les différentes provinces d'un même pays, jusqu'à ce qu'on voie apparaître une phase où les hommes ayant réalisé la communauté la

plus vaste connue jusqu'à nos jours, la nation, la guerre n'affecte plus qu'un caractère international.

Devons-nous considérer la nation comme la dernière forme d'association qu'il soit possible de concevoir entre les hommes? En aucune façon. Rien ne nous empêche de prolonger mentalement cette évolution en ligne droite et d'envisager un avenir où les nations elles-mêmes ayant réalisé entre elles une forme d'association supérieure à toutes celles qui existent déjà, les conflits internationnaux deviendront aussi impossibles et seront considérés comme absurdes et criminels au même degré que les conflits à main armée entre individus, entre familles, entre habitants des différentes provinces d'un même pays.

Mais ceci n'est pas seulement une hypothèse ou un pieux désir. Rappelons-nous seulement le rôle que la guerre avait toujours joué dans l'histoire des peuples européens. Il n'y a pas bien longtemps encore l'Europe n'était qu'un vaste champ de bataille retentissant du cliquetis des armes, du bruit des canons, du hennissement des chevaux, des cris de triomphe des vainqueurs, des plaintes et des gémissements des vaincus. Les guerres succédaient aux guerres, une guerre en provoquait une autre, les haines et les rancunes s'accumulaient, grossissaient et il semblait que tout ceci dût finir fatalement par un terrible carnage universel qui nous aurait ramenés à l'état de l'humanité primitive.

Mais voilà qu'il se produit un fait inouï dans les annales de l'histoire européenne : depuis bientôt quarante ans aucune guerre plus ou moins sérieuse n'a eu lieu entre les principaux peuples de l'Europe, entre ceux du moins qui se trouvent à la tête de notre civilisation. Et pourtant les causes de conflits ne manquent pas. Qu'on explique ce fait comme on voudra; qu'on lui attribue telles causes que l'on voudra; mais le fait lui-même est là, indéniable, prouvant que les peuples européens ont pu vivre pendant prés de quarante ans sans se faire la guerre. Faisons un effort de propagande et d'éducation, afin que cet état de paix dure seulement quarante ans encore, et vous verrez qu'au bout de ce temps, personne ne parlera plus de guerre, que cette institution apparaîtra à la génération d'alors comme un reste des âges barbares, qu'elle sera étonnée d'apprendre que des hommes se prétendant civilisés aient pu avoir recours à ce moyen grossier, primitif, sauvage de résoudre les conflits internationaux.

Ainsi parlent et raisonnent les pacifistes. Malgré toute la sympathie qu'on puisse éprouver à l'égard du mouvement et des idées pacifistes, on ne peut s'empêcher de trouver ce raisonnement quelque peu simpliste et superficiel. Aussi les antipacifistes ne se sont-ils pas fait faute de l'attaquer, et à l'aide d'arguments qui nous paraissent plus en rapport avec la réalité historique et d'une portée philosophique plus grande.

La cessation des guerres particulières entre individus, familles,

clans, tribus, provinces et la création de communautés de plus en plus vastes englobant un nombre croissant d'individus, loin d'avoir été dictées par la sympathie pure ou par l'amour de la paix ont été au contraire, disent les antipacifistes, déterminées et imposées par les nécessités mêmes, par les besoins de la guerre. A un moment donné un certain nombre d'individus qui auparavant vivaient entre eux en état de guerre perpétuelle ont vu se dresser devant eux un obstacle commun, un danger commun, un ennemi commun et se sont rendu compte que la lutte contre cet obstacle, ce danger, cet ennemi dépassait la portée des forces individuelles de chacun. La menace résultant de cette nouvelle situation leur ayant apparu comme plus grave que celle que chacun d'eux constituait pour ses voisins, ils ont convenu d'oublier momentanément leurs haines et leurs rancunes individuelles, pour se réunir et combattre d'autant plus efficacement le danger commun. Après quelques expéditions faites en commun, après quelques épreuves subies en commun, ils ont pris peu à peu l'habitude de vivre ensemble et ayant pu apprécier les avantages de l'association, ils l'ont non seulement laissée subsister, mais ont même cherché à l'agrandir et à l'organiser.

Mais au fur et à mesure que l'association grandissait, ses besoins se développaient, sa tendance à l'expansion s'accentuait, la poussant à de nouveaux aggrandissements lesquels ne pouvaient être obtenus que par des conquêtes, autrement dit que par la guerre. C'est ainsi, pour ne citer qu'un des faits capitaux de l'histoire européenne, que l'unification des grandes nations, loin d'avoir été l'effet du développement des sentiments humanitaires, a été imposée, le plus souvent par la force, par le pouvoir central aux différentes provinces hostiles les unes aux autres, et cela dans le seul but de créer un organisme solide, cohérent, puissant à opposer aux nations voisines, soit en vue de la conquête, soit en vue de la défense. C'est ainsi que la guerre tant décriée par les pacifistes a été jusqu'ici un des plus puissants facteurs d'association entre les hommes. C'est là un fait difficile à contester et qu'il est encore plus difficile de nier sans qu'il soit toutefois possible d'en tirer des conclusions plus ou moins certaines en ce qui concerne l'avenir.

Cette dernière réserve est très importante. Pourquoi? Parce que, et c'est là encore un point sur lequel on est obligé de donner raison aux antipacifistes, parce que l'évolution humaine ne s'accomplit pas en ligne droite et que de l'existence d'une tendance quelconque aperçue au cours de cette évolution, on n'est pas autorisé à conclure que cette tendance doive nécessairement, fatalement suivre un développement progressif, s'accentuer de plus en plus, jusqu'à l'épanouissement complet de tous ses effets et toutes ses conséquences. Certes il est facile de saisir dans nos sociétés modernes une aspiration à la paix, une aversion croissante pour la guerre. Certes les guerres elles-mêmes manifestent une tendance à devenir de moins en moins

fréquentes, au point que l'Europe a pu, ainsi que nous l'avons dit plus haut, traverser une période de trente-sept ans, sans qu'aucune guerre fût venue troubler les rapports entre les principales nations. Mais prendre acte de ces faits pour affirmer que nous marchons nécessairement vers la suppression radicale et définitive de la guerre, c'est commettre une erreur de méthode, car, encore une fois, l'évolution sociale et historique ne s'accomplit pas selon une ligne droite.

Déjà A. Comte avait voulu soumettre cette évolution à un schéma conçu selon une ligne droite, le schéma « des trois états », et on sait ce qu'il est advenu de cette tentative à laquelle une étude plus attentive des faits ne tarda pas à donner un démenti. Non moins fragile s'était montrée la tentative de Spencer de postuler l'incompatibilité entre la phase industrielle et la phase guerrière de la vie des peuples, celle-là succédant à celle-ci, jusqu'à l'éliminer complètement. A la fin de sa vie il a paru s'apercevoir de son erreur, et constatant chez ses compatriotes, en pleine période industrielle, des dispositions guerrières peu équivoques, il déplora ce qu'il appelait la « rebarbarisation » de l'Angleterre. S'il avait étudié avec le même soin l'Allemagne, les États-Unis et même le Japon, il aurait vu que là aussi l'esprit industriel était parfaitement compatible avec l'esprit guerrier. Plus que cela : que le premier était susceptible de réveiller et de stimuler le dernier.

Jusqu'ici les antipacifistes nous paraissent être dans le vrai. Mais pourquoi nous obligent-ils à retourner leur objection contre eux-mêmes, lorsque nous parlant du rôle incontestablement important que la guerre avait joué dans l'histoire de l'humanité, ils en induisent à leur tour qu'il doit en être de même à l'avenir et veulent enfermer l'évolution historique future dans les cadres rigides du passé ? Les guerres ont existé de tout temps; elles forment pour ainsi dire la trame de l'histoire des sociétés humaines, le *leitmotiv* de cette histoire. Donc, concluent les antipacifistes, la guerre est un des facteurs indispensables de la civilisation.

Qu'en savez-vous? répliquent les pacifistes. Ne peut-on supposer avec tout autant de raison que les guerres n'ont été qu'un obstacle à la civilisation, que le progrès s'est accompli *malgré* les guerres, et rien ne nous empêche de supposer que sans celles-ci le progrès eût été beaucoup plus rapide et moins laborieux.

Il est évident que là-dessus on peut discuter à perte de vue, sans aboutir jamais à une conclusion positive, incontestable. Sur ce point particulier pacifistes et antipacifistes se rencontrent dans la même erreur qui consiste à conclure, de la constatation de certains faits et de certaines tendances dans le passé ou dans le présent, à leur développement, à leur prolongement indéfini dans l'avenir.

II

Les guerres font partie intégrante de l'histoire, même de l'histoire récente. Ce fait est incontestable, mais s'en servir comme d'un argument en faveur de la nécessité de la guerre est méconnaître les règles fondamentales de la méthodologie historique. Comment ne s'aperçoit-on pas en effet que c'est après coup qu'on affirme la nécessité des guerres, après qu'on a jeté un coup d'œil rétrospectif sur l'ensemble de l'évolution historique? Aurions-nous pu prédire cette nécessité sans connaître la totalité des faits historiques?

Prenons par exemple l'histoire d'un grand peuple quelconque et ne considérons que ses deux phases extrêmes : la phase du début et la phase actuelle. Imaginons-nous en outre que nous ne savons rien, absolument rien des phases intermédiaires. Pourrions-nous, en ne nous basant que sur la connaissance des deux phases extrêmes, affirmer avec certitude que ce peuple n'a pu évoluer de l'une vers l'autre qu'en passant nécessairement, fatalement à travers une ou plusieurs périodes où il a eu à subir ou à faire subir à d'autres peuples des guerres multiples, répétées, cruelles? Autrement dit, pourrions-nous affirmer que sans la guerre le peuple en question n'aurait jamais pu évoluer de la phase primitive vers la phase actuelle, que la guerre a été une condition indispensable de cette évolution?

Il nous semble que pareilles questions portent en elles-mêmes leur réponse et que cette réponse ne peut être que négative. Ce qui est arrivé est arrivé, et ce serait perdre son temps que de se lancer dans des conjonctures relatives à la façon dont le même résultat aurait pu être obtenu s'il n'y avait pas eu de guerres. Mais cette résignation devant les faits accomplis n'implique nullement la reconnaissance de leur fatalité. Nous constatons en effet, dans les faits historiques, l'intervention d'un facteur qui manque dans les phénomènes naturels: nous voulons parler de la volonté humaine. Certes cette volonté ne jouit que d'une liberté restreinte : elle se détermine selon les circonstances et est déterminée par elles; mais elle n'est pas non plus un pur réflexe, en ce sens qu'elle ne se détermine pas d'une façon toujours et invariablement identique dans des circonstances identiques. Ce qui distingue les manifestations de la volonté des manifestations purement réflexes, c'est précisément leur plasticité, leur variété. Ce n'est pas seulement l'action des facteurs extérieurs qui s'exprime dans les manifestations de la volonté, c'est encore la personnalité humaine tout entière. Mais déjà les circonstances extérieures ne restent jamais identiques à elles-mêmes, ne se réunissent jamais en « constellations » absolument identiques. Encore plus variable est la personnalité humaine composée d'une multitude innombrable d'éléments dont l'équilibre change à chaque instant.

On entend par exemple parler couramment de nos jours d'une guerre

imminente, fatale entre les États-Unis d'Amérique et le Japon, d'une guerre non moins fatale entre l'Angleterre et l'Allemagne, d'une autre encore entre la Russie et la Chine, etc. Certes les causes de conflits entre les États-Unis et le Japon, entre l'Angleterre et l'Allemagne, entre la Russie et la Chine ne manquent pas et sont même assez profondes. Mais s'ensuit-il que toutes ces guerres soient vraiment fatales, que tous ces conflits ne puissent vraiment pas être résolus autrement que par la guerre? En proclamant fatales les guerres en question, n'entendons-nous pas dire seulement que dans le passé des conflits de cet ordre aboutissaient généralement à la guerre? En anticipant sur l'avenir, nous faisons arbitrairement abstraction de toutes les circonstances qui peuvent survenir, de toutes celles qui sont déjà survenues et que nous n'apercevons pas parce qu'elles appartiennent à la catégorie de ces circonstances « impondérables » qui jouent un si grand rôle dans l'histoire des peuples et qui peuvent cependant à un moment donné tromper toutes nos prévisions, démentir toutes nos prophéties et épargner à tous ces grands peuples les malheurs et les désastres d'une guerre.

Il y a trois ans, à propos de l'affaire du Maroc, ne parlait-on pas d'une guerre fatale entre l'Allemagne et la France et, à propos de l'incident de Hull, d'une guerre inévitable entre la Russie et l'Angleterre? Il est possible, il est même probable qu'il y a vingt ans ou même dix ans, ces deux affaires se seraient terminées par des guerres. Il en a été autrement de nos jours, ce qui prouve qu'il y a quelque chose de changé dans la vie des peuples. Mais ce changement ne nous autorise pas à conclure d'autre part que nous marchons fatalement vers la paix universelle et que le retour offensif de l'esprit belliqueux est devenu impossible, car s'il est vrai que l'avenir sera tel que nous le ferons, tel que nous le voudrons, nous ne savons pas ce que nous serons nous-mêmes, ni ce que nous ferons ni ce que nous voudrons, même dans un avenir plus ou moins rapproché.

On est surpris de voir les antipacifistes abandonner à un moment donné l'impartialité scientifique et se mettre à parler un langage presque métaphysique. L'homme, dit M. Steinmetz, n'a pu sortir de l'animalité et devenir ce qu'il est aujourd'hui que grâce à ses propriétés innées de combativité, d'agressivité, de cruauté. Pour développer toutes ces facultés, il avait besoin d'adversaires, d'ennemis possédant les mêmes qualités que lui, capables de lui opposer non plus seulement
» brutale pure et simple, mais toutes les ressources dont dispose
ent. « Un bon ennnemi est un vrai don de Dieu. »
es plus simples, ceci revient à dire que l'homme ne
er toutes les ressources de son esprit qu'au contact
. Mais la guerre est-elle le seul moyen de mettre les
ct, de leur permettre d'exercer leur combativité et
ivité et leur cruauté? M. Steinmetz voit lui-même la
nstincts belliqueux dans l'esprit d'aventure, d'entre-

prise, dans la passion du jeu qui animent la grande majorité de nos contemporains; d'un autre côté, la concurrence économique qui s'exerce aussi bien entre les nations qu'entre les individus, membres d'une seule et même nation, fournit aux hommes plus d'une occasion d'exercer leur agressivité et leur cruauté. Mais ceci va précisément à l'encontre de la thèse antipacifiste et prouve que l'esprit belliqueux peut trouver d'autres débouchés que la guerre.

M. Steinmetz cite encore certaines tribus pacifiques d'Australie qui n'ont jamais connu et qui n'ont jamais pu dépasser la phase primitive de leur existence. Mais existe-t-il réellement une relation de cause à effet entre l'esprit pacifique de ces tribus et leur faible degré de développement? Est-on sûr qu'il n'y ait pas eu d'autres causes qui ont favorisé cet arrêt de développement ? N'existe-t-il pas d'un autre côté de tribus animées au plus haut degré de l'esprit guerrier et qui présentent le même niveau intellectuel et moral que les tribus pacifiques dont parle M. Steinmetz?

III

La guerre, dit M. Ch. Richet, est absurde, stupide. Elle ne prouve rien, ne décide rien. L'issue des plus grandes batailles a été souvent déterminée par le hasard, et là où le rôle du hasard se trouve réduit au minimum, on est sûr d'avance que c'est le peuple le plus fort, le plus riche, le plus nombreux qui écrasera le peuple le moins fort, le moins riche, le moins nombreux.

Mais, demande M. Steinmetz, croyez-vous donc que c'est par hasard que tel peuple se trouve plus riche, plus fort, plus nombreux que tel autre? Laissons de côté la guerre entre pays entre lesquels aucune comparaison n'est possible et qu'il y a d'ailleurs peu de chances de voir entrer en conflits armés : la Russie et la Bulgarie par exemple, ou l'Allemagne et le Portugal ou encore l'Angleterre et le Danemark. Considérons plutôt deux pays entre lesquels une comparaison paraît possible : l'Allemagne et la France, la France et l'Italie, l'Allemagne et l'Angleterre, et imaginons-nous qu'une guerre éclate entre deux d'entre eux. Eh bien, l'issue de cette guerre dépendra si peu du hasard que quiconque est plus ou moins au courant de la vie intérieure de chacun des deux belligérants, de son état d'âme et d'esprit pourra prédire avec une certitude très grande de quel côté sera la victoire, de quel côté la défaite.

En premier lieu, pour être victorieux il faut être riche. Sans doute, mais la richesse suppose le travail, l'exploitation intelligente des ressources naturelles du pays, l'esprit d'épargne et d'économie. Il en résulte que le peuple laborieux, économe, ami de la science et sachant faire des données scientifiques une application rationnelle aura plus de chances de victoire qu'un peuple dépourvu de ces qualités.

En deuxième lieu, pour être victorieux il faut être nombreux. Laissons de côté les peuples naturellement peu nombreux. Mais ne voyons-nous pas de nos jours des nations entières appliquer largement les théories néo-malthusiennes et limiter volontairement leur procréation, diminuant ainsi de propos délibéré leurs chances de succès dans les conflits possibles de l'avenir? Et cet affaiblissement prémédité des forces de la nation n'est-il pas un indice de déchéance? Ne signifie-t-il pas que chez la nation en question les intérêts égoïstes l'emportent sur l'intérêt collectif, que les individus dont elle se compose se laissent effrayer par les difficultés de la vie et renoncent à l'avance, pour eux et pour leurs descendants, à la lutte contre ces difficultés ?

En troisième lieu enfin, pour être victorieuse, une nation doit être composée d'individus sains, robustes, courageux. Mais pas plus que la richesse et le nombre, la santé et le courage ne sont quelque chose d'accidentel et ne sont d'autre part des propriétés innées. Une nation a les citoyens qu'elle mérite. C'est à elle d'assurer la santé physique et morale de ses enfants. Elle a charge de corps, d'âmes et d'esprits et lorsqu'elle ne s'en acquitte pas ou qu'elle s'en acquitte mal, lorsque, au lieu de faire œuvre pratique et durable, elle s'épuise en luttes stériles et ne songe qu'à assurer la prédominance matérielle et politique d'une certaine classe sociale au détriment de toutes les autres, elle supportera, lors du premier conflit qui surgira entre elle et une autre nation quelconque, toutes les conséquences désastreuses de sa politique imprévoyante et égoïste.

Mais la richesse, le nombre, la santé physique et morale, l'instruction, toutes ces qualités qui sont autant de garanties de triomphe pour un peuple dans ses luttes avec ses rivaux, ne sont pourtant pas encore suffisamment efficaces, si elles ne sont complétées, soutenues par une autre qualité, encore plus indispensable, encore plus essentielle : l'amour de la patrie, le dévouement à la collectivité, la décision ferme qui anime chaque individu de subordonner ses intérêts particuliers aux intérêts généraux, de sacrifier le cas échéant à ceux-ci sa tranquillité et même, lorsqu'il s'agit d'un danger suprême menaçant la collectivité, sa vie. Certes le sentiment du patriotisme peut être inculqué, développé par l'éducation. Mais cela ne suffit pas, car comment faire aimer la patrie à des gens pour lesquels cette patrie n'a
[illegible] arâtre? On ne peut raisonnablement demander à
[illegible] e de s'élever à des abstractions et d'adorer dans
[illegible] une simple conception métaphysique. Il faut que
[illegible] en sorte que la patrie ne soit pas un vain mot,
[illegible] hommes du peuple sente, se rende clairement
[illegible] ut en perdant sa patrie, qu'il serait dépouillé
[illegible] endu jusqu'ici la vie digne d'être vécue. Il ne
[illegible] rnants et les classes dites dirigeantes se répan-
[illegible] le solidarité, mais il faut que la solidarité soit

réellement incarnée dans les institutions qui en fassent une chose concrète, capable de prouver aux plus sceptiques, aux égoïstes les plus endurcis que l'intérêt individuel est inséparable de l'intérêt général.

Un peuple possédant de telles qualités, s'il n'est pas toujours sûr de vaincre, est du moins sûr de succomber glorieusement, en forçant l'estime de son vainqueur. C'est grâce à ces qualités que le Japon qui ne possède que 45 millions d'habitants à pu vaincre le colosse russe malgré ses 140 millions d'habitants. C'est encore grâce aux mêmes qualités qu'une poignée de Boërs a pu pendant deux ans tenir tête à la riche et orgueilleuse Angleterre.

Qu'on ne vienne donc pas dire, ajoutent les antipacifistes, que la guerre ne prouve rien, ne décide rien, qu'elle est un jeu de hasard. La guerre prouve beaucoup au contraire. Elle est un fait capital dans l'histoire d'un peuple. C'est grâce à la guerre qu'un peuple peut se rendre compte de sa santé, de sa vitalité, de la validité de son régime social et politique, du degré de cohésion qui existe entre ses membres et par conséquent de l'amour que chacun d'eux éprouve pour son pays. Quant à l'individu, la guerre lui fournit une occasion unique de s'élever au-dessus de l'existence journalière et de la vie terre-à-terre, pour se sacrifier délibérément à un idéal impersonnel. Mais il y a plus : la guerre équivaut à un jugement prononcé par l'histoire. Ceci ne veut pas dire que les vaincus aient toujours tort, car ils peuvent avoir combattu pour une cause noble et juste, mais qu'ils ne possédaient pas les qualités nécessaires pour combattre efficacement, ces qualités ne pouvant pas être acquises du jour au lendemain, mais étant l'effet d'un travail long et patient, la résultante pour ainsi dire de toute l'histoire du peuple, de l'ensemble de sa vie politique et sociale.

Ces arguments des antipacifistes ne sont assurément pas dépourvus de force, mais ils appellent aussi plus d'une objection. Certes pour s'assurer la victoire dans une guerre, un peuple a besoin de toutes les qualités qui viennent d'être énumérées. Mais il n'en a pas seulement besoin en vue de la guerre, et ce n'est pas toujours à l'occasion d'une guerre qu'on s'aperçoit de l'absence de ces qualités ou de quelques-unes d'entre elles et que des voix s'élèvent pour flétrir tels ou tels défauts, pour appeler le peuple à s'en corriger, à changer ses mœurs, ses lois, ses institutions, bref, à faire un examen de conscience, et cela non en vue d'une guerre possible ou probable, mais au nom d'un principe supérieur, au nom du droit, de la justice, de l'humanité. Si les Allemands ont eu besoin de la leçon d'Iéna pour se recueillir, pour apercevoir la nécessité de régénérer leur vie sociale et politique, c'est au nom de la justice, en dehors de toute guerre, que les Français ont fait leur Révolution qui a bouleversé de fond en comble l'ancien ordre de choses. Les guerres ne sont venues que plus tard et ont servi plutôt à compromettre l'œuvre accomplie par la Révolution. Les

Japonais ont battu les Russes, c'est entendu. Mais le peuple russe, ou du moins son élite, n'a pas attendu la guerre pour apercevoir tout ce qu'il y avait de vieilli, de pourri, d'injuste, de révoltant dans le régime politique et social de son pays et pour s'y attaquer. Rien ne prouve d'ailleurs, à en juger par ce qui passe actuellement en Russie, que la défaite infligée par le Japon ait hâté la disparition de ce régime. De même ce ne sont pas Metz et Sedan qui ont ouvert les yeux des Français sur les défauts du régime impérial et rien ne prouve que la guerre de 1870 ait été nécessaire pour le faire sombrer.

La guerre, disent les antipacifistes, est pour les individus une occasion unique de s'abstraire de leurs intérêts personnels pour attacher une partie de leur existence à la poursuite d'un idéal impersonnel. On croyait autrefois que l'Inquisition et les bûchers étaient nécessaires pour former de vrais savants, capables de sacrifier leur vie à la science. L'Inquisition et les bûchers ont disparu. Avons-nous pour cela moins de savants, et les savants de nos jours sont-ils moins dévoués à la science? Pourquoi faut-il donc absolument que ce soit dans la guerre seule que l'individu trouve l'occasion de prouver son amour de la patrie, son dévouement à la collectivité? Vraiment les occasions de faire preuve de ces sentiments ne manquent point, seulement les choses se passent avec moins de bruit, moins de fracas et forcent moins notre attention.

IV

Les pacifistes ont cet avantage sur les antipacifistes qu'ils s'embarrassent peu de considérations philosophiques et sociologiques et qu'allant droit au but qu'ils poursuivent et qui consiste, selon l'expression de M. Richet, à donner à ceux qui les lisent « la satiété de la douleur versée à flots », à leur faire sentir « l'odeur du sang humain prodigieusement répandu », ils ont avant tout recours aux arguments susceptibles de frapper au plus haut degré la sensibilité et l'imagination et devant lesquels les partisans même les plus acharnés de la guerre sont obligés de se déclarer désarmés.

Quels arguments plus frappants en effet pourrait-on citer que ceux-ci : le nombre des victimes de la guerre a été de 15 millions pendant le XIXe siècle; la guerre de 1870 (pour ne prendre que celle-là) a coûté à la France et à l'Allemagne la somme totale de 16 milliards; le budget militaire annuel des peuples européens se chiffre par la somme formidable de 19 milliards (7 milliards pour les dépenses effectives, 6 milliards en intérêts pour les dépenses faites par les anciennes guerres, 6 milliards de non-production occasionnée par le service militaire)? On peut évidemment ergoter sur ces chiffres, contester plus ou moins leur exactitude : on n'en est pas moins obligé de reconnaître qu'à 1 ou 2 milliards près, à 1 ou 2 millions de victimes près, ils sont exacts et d'une éloquence effrayante.

Placés en présence de ces chiffres, que peuvent dire les antipacifistes? Les nier serait puéril, les justifier difficile. Aussi commencent-ils par leur opposer une question préalable : il ne s'agit pas de savoir ce que la guerre coûte en vies humaines et en argent; ce qui importe davantage, c'est de savoir si la guerre en tant qu'institution sociale présente une utilité suffisante pour compenser ces pertes, car si la guerre est une institution inutile, s'il n'en est jamais résulté et s'il n'en doit jamais résulter aucun avantage social, il va sans dire que nous devons la condamner sans appel, lors même que les pertes en question seraient infiniment moins considérables que celles que nous connaissons déjà.

Nous avons vu plus haut comment les antipacifistes résolvent cette question préalable et nous n'avons pas à revenir sur leurs arguments. Disons seulement que partant de leur conception de la guerre telle que nous l'avons esquissée dans le paragraphe précédent, ils considèrent comme une chose tout à fait impossible cette banqueroute finale qui d'après les pacifistes doit survenir fatalement à la suite de l'augmentation progressive des dépenses militaires. Certes ces dépenses augmentent dans des proportions formidables. Mais nous savons déjà que la victoire ne résulte pas de l'armement seul, c'est-à-dire du nombre de soldats, de canons et de fusils que possède une nation, mais qu'elle est l'expression de l'ensemble de la vie nationale, de sa richesse, de sa santé physique et morale, de l'amour de la patrie qui anime les citoyens. Or un État qui ne songerait qu'à augmenter son armement, au détriment de tous les autres besoins nationaux, irait précisément à l'encontre du but qu'il poursuit : il aura beaucoup de canons et de fusils, mais la nation sera appauvrie, son instruction négligée, de même que toutes les œuvres d'assistance et de solidarité qui sont une des conditions essentielles du patriotisme. Ce pays aura beaucoup de soldats, mais des soldats que n'animera aucun enthousiasme, qui seront plutôt pleins de rancune contre un régime qui, après les avoir fait souffrir, après les avoir traités en parias en temps de paix, les expose à présent à la mort pour une cause qu'ils se refusent à considérer comme la leur.

Si donc un État se trouve acculé à la banqueroute, ce ne sera pas par la faute de la guerre comme telle : ce sera à la suite de la fausse conception qu'il aura quant à la nature de la guerre et aux causes de la victoire. L'intérêt bien compris de chaque État exige au contraire, dans l'intérêt même de la guerre, que les dépenses soient strictement proportionnées à la richesse totale du pays, aux forces contributives de la population et que la préparation à la guerre ne se fasse pas au détriment des autres besoins nationaux.

Il apparaît à première vue que les dépenses militaires actuelles des principaux États européens et même extra-européens dépassent celles nécessitées par les autres besoins du pays. Mais cette disproportionnalité n'est qu'apparente : elle résulte de ce fait que les dépenses

militaires sont fournies *en totalité* par le budget général de l'État et disparaît dès qu'on fait entrer en ligne de compte les contributions fournies soit par des particuliers, soit par des associations au profit des autres besoins nationaux : œuvres d'assistance, de prévoyance, de solidarité, instruction, science, art, littérature, religion, etc. Il est difficile d'établir pour chaque pays le montant de ces contributions; mais il est permis de supposer *a priori* que si l'on pouvait ajouter ce montant à celui fourni pour les mêmes besoins par le budget de l'État, on obtiendrait certainement un chiffre supérieur à celui que représentent les dépenses militaires.

Mais, objectent les pacifistes, quel que soit le montant de ces dernières dépenses, elles n'en sont pas moins improductives, immorales. Mais pourquoi, demandent leurs adversaires, ne vous attaquez-vous pas alors à toutes les autres dépenses improductives et immorales, peut-être encore plus improductives et plus immorales que les dépenses militaires, qui ruinent les nations? Sait-on ce que les Allemands dépensent par an en boissons alcooliques? Près de 2 milliards de marks! Il en résulte que chaque Allemand dépense en alcool 13,20 marks, tandis que les dépenses militaires ne sont que de 13,4 marks par tête d'habitant. La même proportion, à très peu de chose près, s'observe aussi en France, en Belgique, en Angleterre. La consommation de tabac a rapporté à la régie française en 1899 la jolie somme de 410 millions de francs, ce qui représente presque les deux tiers du budget militaire; en Autriche le revenu du monopole des tabacs représente les trois quarts, en Italie les quatre cinquièmes des dépenses militaires, en Angleterre la moitié des dépenses navales et plus de la moitié des dépenses militaires. Ces chiffres ont leur éloquence, ils sont tout au moins aussi éloquents que ceux que produisent les pacifistes, et pourtant la campagne contre l'alcool et le tabac est loin d'être menée avec la même animosité et la même opiniâtreté que la campagne pacifiste.

La guerre est immorale en elle-même, disent les pacifistes : elle encourage et développe les instincts brutaux, elle est l'école du crime, comme la vie de caserne est l'école de la débauche et de la corruption.

Et d'abord, répondent les antipacifistes, dans les guerres modernes les adversaires sont loin de nourrir les uns à l'égard des autres la même hostilité, la même haine qui se manifestaient dans les guerres d'autrefois. On ne se bat plus pour s'exterminer, mais pour obtenir un certain résultat précis, déterminé, qui n'est pas du tout subordonné au nombre de victimes que l'un ou l'autre adversaire pourra laisser sur les champs de bataille. Les combats corps à corps se font aussi de plus en [illegible], ce qui enlève encore aux guerres modernes la [illegible] qui [illegible]isait les guerres d'autrefois.

[illegible] école de crime? Mais tous les statisticiens et cri[illegible] à peu près d'accord pour exclure la guerre du

nombre des facteurs susceptibles de favoriser et d'augmenter la criminalité.

La vie de caserne, dit-on encore, encourage la débauche et la corruption? Ceci prouverait seulement que la vie de caserne est mal organisée. Mais est-elle la seule cause, la seule source de la débauche et de la corruption? Est-elle même, sous ce rapport, la cause la plus grave, la source la plus abondante? Pour ne parler que de l'Allemagne, nous avons le témoignage de Paul Göhre qui affirme que parmi les ouvriers de Chemnitz, il n'existe pas un seul jeune homme au-dessus de dix-sept ans qui soit chaste, pas une jeune fille qui soit vierge; que plus d'un tiers des enfants illégitimes qui naissent à Berlin, appartiennent à la classe des domestiques. D'un autre côté Weinhaus affirme que les deux tiers des prostituées de Berlin sont d'anciennes domestiques, et d'après Aschaffenburg les maladies vénériennes frappent les étudiants dans la proportion de 25 p. 100, tandis qu'on ne les observe chez les soldats que dans une proportion de 4 p. 100!

Il existe donc dans les sociétés actuelles bien d'autres causes de démoralisation, et la vie de caserne est loin d'en être la principale. Nous pouvons constater là l'action de causes générales qui n'ont rien à voir avec le militarisme. On peut même dire que du fait même de la vie de caserne et grâce à la discipline à laquelle ils sont soumis, les soldats sont plus accessibles que toutes les catégories de la population à l'action moralisatrice de l'éducation bien comprise et bien organisée.

V

Nous n'allons pas suivre les pacifistes et les antipacifistes dans tous les détails de leur controverse. Nous avons tenu à citer les points de cette controverse qui nous ont semblé les plus importants, et à propos de chacun d'eux nous avons exposé les opinions de chacune des parties en cause, en les faisant suivre des réserves qu'à notre avis elles appelaient. Il est temps de conclure.

Quelque grande, quelque noble que soit la cause qui met aux prises deux peuples, on n'en doit pas moins reconnaître que du fait même de la guerre cette cause perd de sa noblesse et de sa grandeur, puisque pour la défendre on fait appel à tout ce qu'il y a de plus primitif, de plus impulsif dans la nature humaine, et c'est là à notre avis une des plus grandes objections qu'on puisse adresser aux antipacifistes.

Malgré tous les perfectionnements apportés dans la technique de l'armement et de l'outillage, malgré tous les progrès réalisés dans la tactique et dans la stratégie, la guerre en elle-même reste un moyen primitif de résoudre les conflits internationaux, comme le pugilat est

un moyen primitif de résoudre les conflits individuels. Or nous condamnons l'impulsivité dans les rapports entre individus, nous disons que des hommes civilisés doivent savoir se maîtriser, comprimer leur premier mouvement. Pourquoi n'en serait-il plus de même lorsqu'il s'agit des conflits internationaux? On nous dit bien que de nos jours on n'entreprend plus les guerres à la légère, qu'on réfléchit longtemps avant de s'y risquer et qu'on ne s'y décide qu'à la dernière extrémité. Mais cette réflexion précède l'acte qui lui-même n'en reste pas moins impulsif; elle admet et sanctionne à l'avance la légitimité de cet acte et de l'impulsivité qui le caractérise, elle consacre et perpétue le principe de la guerre. Il en résulte une guerre préméditée. Mais même préméditée, une guerre reste toujours un acte impulsif, de même qu'un crime prémédité. La justice frappe même les crimes de ce genre de peines plus graves que les crimes non prémédités, à tort selon nous, car un crime, qu'il soit prémédité ou non, a toujours pour condition un rétrécissement du champ de la conscience, son auteur étant incapable de concevoir un autre moyen d'atteindre le but poursuivi ou tout au moins de se décider pour un autre moyen que le crime. De même les peuples belliqueux sont incapables de concevoir d'autres moyens de trancher les conflits internationaux que la guerre et suivant la voie du moindre effort se servent de celui qui leur a été transmis par la tradition et dont ils trouvent la justification dans leurs instincts les plus anciennement acquis et par conséquent les plus stables.

Nous l'avons déjà dit plus haut : l'évolution historique de l'humanité ne s'accomplit pas selon une ligne droite. Ce n'est pas parce qu'il y a toujours eu des guerres dans le passé que nous devons les considérer comme un des facteurs indispensables de la civilisation, comme un des éléments essentiels de la vie sociale, d'autant plus que nous ne savons même pas si ce qu'on appelle le progrès a été un effet de la guerre ou s'il s'est accompli malgré la guerre. D'un autre côté, la diminution de l'esprit belliqueux que nous constatons de nos jours ne doit pas nous faire considérer comme proche l'établissement définitif de la paix universelle.

C'est précisément parce que la combativité, l'agressivité constitue un des penchants les plus anciens et les plus stables de l'humanité que nous devons être sur nos gardes et prévoir la possibilité de son réveil, sous l'influence de circonstances dont il nous est impossible de reconnaître d'avance le groupement, la combinaison. Les guerres entre individus, familles, clans, tribus, entre les différentes provinces d'un même pays ont disparu : mais n'assistons-nous pas de nos jours à la lutte de classes, et qui peut prédire avec certitude que cette lutte qui se poursuit dans presque tous les pays civilisés n'aboutira pas un jour ou l'autre à la guerre civile?

Il en est de même des futures guerres internationales. Certes les traités d'arbitrage se multiplient et la Conférence de la Haye vient de

se réunir pour la deuxième fois. Mais malgré toutes les assurances pacifiques et pacifistes des gouvernements, pouvons-nous affirmer avec certitude qu'une guerre entre le Japon et les États-Unis, entre l'Allemagne et l'Angleterre est désormais impossible? Croit-on sérieusement que le jour où les conflits d'intérêts entre ces pays atteindront leur dernier degré d'acuité (car il n'est pas de tribunal qui puisse faire disparaître les causes mêmes de ces conflits), ils consentiront à se soumettre d'avance à la décision d'une Cour d'arbitrage, admettront d'avance que des hommes étrangers pour la plupart au pays dont on leur aura soumis les destinées décident souverainement de celles-ci, limitent l'activité de ce pays, compriment sa force d'expansion, restreignent sa sphère d'influence? Dans l'état actuel des choses une affirmation de ce genre serait tout au moins naïve. C'est un désir que nous osons encore à peine formuler et dont il est impossible de prévoir d'ores et déjà la réalisation.

Les pacifistes sont-ils donc des rêveurs, des utopistes? Ou bien leur campagne est-elle prématurée? Nous ne le pensons pas. Nous avons exposé avec toute l'impartialité que comporte un problème aussi grave que celui de la guerre les opinions de ceux qui la combattent et de ceux qui la défendent. Nous nous sommes même arrêtés bien plus longuement sur les opinions des antipacifistes que sur celles des pacifistes, car les premières nous ont paru témoigner d'un effort vraiment sérieux et digne d'attention vers une solution scientifique, objective de la question pour laquelle ils font appel à notre raison, tandis que les pacifistes qui se proposent avant tout d'agir sur les foules nous semblent se soucier peu d'arguments philosophiques ou scientifiques, procédant par affirmations, citant des faits qu'ils ne se donnent pas la peine d'analyser et qui, pris tels quels, sont en effet de nature à frapper l'imagination et la sensibilité.

Les pacifistes ont-ils tort de procéder de la sorte? En aucune façon, car si la raison joue un grand rôle dans la marche des affaires humaines, la sensibilité en joue un autre, peut-être plus grand encore, et l'histoire nous apprend que toutes les grandes révolutions se sont accomplies moins à la suite de raisonnements scientifiques, qu'en vertu de principes abstraits, métaphysiques, auxquels on avait bien essayé de donner une apparence scientifique, mais qui n'en étaient pas moins conçus *à priori* et avaient leur source dans la sensibilité façonnée, transformée par ce qu'on peut appeler *l'expérience actuelle* des hommes. Nous pouvons même aller plus loin et dire que très souvent des principes de ce genre ont été proclamés, affirmés, réalisés à l'encontre des données scientifiques, en dépit de l'expérience objective et du raisonnement logique.

La sensibilité a sa logique, la raison a la sienne, et ces deux logiques suivent souvent des directions divergentes. En admettant même que l'expérience justifie la guerre, il n'en existe pas moins de nos jours un fait qu'il est difficile de nier et avec lequel il faut compter :

c'est l'horreur croissante des peuples à l'égard de la guerre, c'est leur désir de plus en plus grand de vivre et de se développer dans la paix. Nous n'avons pas à rechercher les causes de ces tendances. Nous n'avons qu'à nous demander si ces dernières sont compatibles avec la vie sociale et avec le développement progressif des peuples. Sur ce point les opinions peuvent différer, car tous n'ont pas la même conception de la vie sociale, tous ne posent pas au développement historique le même but. Les pacifistes ont leur idéal social propre dont la réalisation exige précisément l'établissement de plus en plus complet de la paix entre les peuples, et ayant saisi chez leurs contemporains un sentiment en accord avec cet idéal, ils s'en emparent, cherchent à l'élargir, à le développer, à le répandre, à le rendre de plus en plus efficace et agissant. Peut-on leur en faire un reproche? Peut-on leur reprocher surtout la pauvreté de leur argumentation? Ce serait méconnaître le caractère véritable du pacifisme qui est moins une théorie ou une doctrine qu'un moyen d'action et de propagande. Il se peut que les pacifistes se trompent; mais si erreur il y a, ils la partagent avec une grande partie de leurs contemporains, et dans ces conditions leur erreur devient presque une vérité : c'est *la vérité d'aujourd'hui*. Or, en matière sociale, on ne peut ni ne doit bâtir pour l'éternité. Que des événements ultérieurs viennent donner un démenti au pacifisme : la chose n'a en soi rien d'impossible, et là-dessus les antipacifistes ont raison. Mais alors l'évolution s'opérera d'elle-même, ces nouveaux événements feront naître une nouvelle expérience qui à son tour engendrera une nouvelle sensibilité et une nouvelle mentalité, en harmonie avec l'ordre de choses nouveau. Le pacifisme aura été une des étapes de l'évolution historique qui en compte déjà tant, étape dont les fruits ne seront pas perdus, puisqu'elle aura servi à enrichir l'expérience des peuples et qu'elle n'aura été ni plus ni moins nécessaire que toutes celles qui l'ont précédée et toutes celles qui lui succèderont.

Dr S. Jankelevitch.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Philosophie générale.

O. Hamelin. — ESSAI SUR LES ÉLÉMENTS PRINCIPAUX DE LA REPRÉSENTATION. — 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1907.

Le sujet de ce livre et son importance défient le compte rendu. Même un résumé exempt d'obscurités et d'omissions graves, dépasserait l'étendue d'un article ordinaire. Nous ne le résumerons donc pas, heureux si nous parvenons à en marquer l'esprit et à en esquisser la méthode.

L'ouvrage se présente comme une refonte des Catégories de Ch. Renouvier. A quelques exceptions près, et d'ailleurs toujours significatives, l'auteur conserve leur ordre et leur nom. Son livre appartient donc à l'histoire du Néocriticisme. O. Hamelin, par nature d'esprit, n'était pourtant pas un néocriticiste. Renouvier « posait » les catégories ou, comme notre auteur les appelle « les Éléments principaux de la Représentation », non seulement sans les « déduire » — on y a depuis longtemps renoncé, — mais encore sans les « construire ». Tout essai de construction de ce genre n'excéderait-il pas les ambitions d'un criticiste pur? A tort ou à raison, un « Essai de Critique générale » comparé à un « système », sera ce qu'est le « Marcheur » de Rodin à une vraie statue. Une philosophie criticiste, à tort ou à raison, passera toujours pour une philosophie ouverte, c'est-à-dire inachevée : en s'avouant telle, cette philosophie fera droit à sa définition. Or l'œuvre d'O. Hamelin est un système véritable, entendons un système clos et dont les éléments, en s'ordonnant, se pénètrent : première différence entre Renouvier et lui. Et cette différence en appelle une autre. Renouvier, partisan du discontinu, quand il juxtaposait les catégories, ne dérogait point à sa façon habituelle d'envisager l'ensemble des êtres et des choses. Or, cette juxtaposition, au cas où elle resterait telle, attesterait une victoire incomplète de la raison sur le monde, autrement dit un dualisme, celui du rationnel et du réel. Ce dualisme, en admettant qu'il eût gain de cause, ne saurait l'avoir qu'en fin de compte. Renouvier dès le début de sa doctrine, l'admet sans difficulté. Le métaphysicien de pure race qu'est O. Hamelin ne s'y est pas résigné. Il a partagé, très vite, la célèbre conviction de Hegel que tout réel doit être rationnel, que rien ne se rencontre dans

l'univers qui ne soit intelligible. On se figure volontiers que le dualisme est une manière de concevoir le monde exclusivement propre aux anciens. Erreur. Kant lui-même n'était-il pas dualiste le jour où il distinguait dans la connaissance, une matière et une forme? Et la distinction, chez Kant, est fondamentale. Au rebours de Kant et de Renouvier, mais d'une façon qui le rapproche de Hegel, O. Hamelin considère le monde comme une œuvre exclusive de la pensée, comme une dialectique vivante. La tâche du philosophe, ainsi que Platon avait fait plus que la pressentir, consiste à retrouver les principaux moments de cette dialectique. C'est par modestie qu'au lieu d'écrire « *Moments* de la Représentation » dans son titre, l'auteur s'en est tenu à « Eléments ». C'est donc un esprit de métaphysicien qui d'un bout à l'autre anime l'œuvre.

Quant à la méthode, elle dérive de cet esprit même. Elle est, non pas déductive, auquel cas elle ne pourrait s'empêcher d'être analytique, mais synthétique et constructive. Elle sera dès lors essentiellement « progressive ». Elle partira, non de l'être pur, attendu que ce point de départ serait un point d'arrêt, mais de l'essence même de la Représentation, si toutefois, l'on peut parler d' « essence » là où on répudie les « Choses en soi » et où l'on accepte, du phénoménisme de Ch. Renouvier tout au moins, les négations impliquées dans ce phénoménisme. Renouvier et Hamelin auront donc même point de départ. L'un et l'autre concevront le monde comme un ensemble de Rapports. Tout deux, par suite, s'entendront pour rejeter la Substance et lui substituer la Relation. Il y a là entre le criticisme du maître et la métaphysique du disciple, parlons mieux, du continuateur, une ressemblance capitale. Voici maintenant la différence. Elle est, également, capitale, on ne saurait le méconnaître. Chez Renouvier, la Relation est la « Catégorie-Genre » : elle subsume toutes les autres. Elle s'étend à toutes; elle joue le même rôle que l'idée de l'Être ou plutôt du Bien, au sommet de la hiérarchie platonicienne. En un autre langage, la Relation est connotée par toutes les catégories, car elle fait partie de leur compréhension : ceci va de soi. Ira de soi, nul doute à cet égard, la conséquence qui, presque immédiatement, s'en dégage. Tout concept inclus dans la compréhension d'un autre est un élément de cet autre. Dès lors, puisque construire la Représentation équivaut à en « nouer » les éléments, ce serait se contredire que de vouloir déterminer en même temps son champ d'extension. Il faut choisir entre les deux méthodes. Or la seconde est impraticable. Quand on se maintient au point de vue de l'extension, on est arrêté dès le premier pas si l'on veut partir de la Relation toute pure : ou alors il ne reste plus qu'à poser sans raison suffisante les coordonnées du genre. C'est ce qui est arrivé au chef du néo-criticisme[1]. Il a négligé une

1. Au fond la méthode de Renouvier est celle de Pl[illegible]
Platon cherche la définition du sophiste et se demand[illegible]

question préalable : celle de se demander s'il se plaçait au point de vue de l'extension ou à celui de la compréhension. Et il semble à certains égards, non pas à tous, qu'il ait implicitement choisi le premier.

« A certains égards », non pas à tous. Et c'est à dessein que nous le répétons. D'une part, en effet, la position de la Relation, est bien, chez Renouvier, celle d'un genre vis-à-vis des espèces par lui subsumées. D'autre part la Relation nous est présentée comme voisine du Nombre. Et d'une manière générale l'idée d'un « ordre des catégories » est loin d'y être absente. Il faut donc renoncer à justifier cet ordre ou sortir nettement du point de vue de l'extension. Mais si l'on en sort pour se placer résolument à celui de la compréhension, que va-t-il advenir? En premier lieu, la Relation descendra de son rang suprême et deviendra le premier anneau de la chaîne des catégories. En second lieu, car, s'il y a chaîne, ce ne peut être qu'à cette condition, les choses se passeront *entre* les catégories comme à *l'intérieur* de chacune d'elles. Or, et Renouvier a bien vu cela, la Relation se constitue par ses trois moments : thèse, antithèse, synthèse. Donc elle se construit.

Ainsi toutes les catégories s'enchaîneront; il y aura la Relation, le Nombre, le Temps, l'Espace... ; etc. Il faudra que la série soit unilatérale et progressive. Il faudra de plus, qu'à l'image de la Relation, le système des catégories se puisse construire. On ne construit qu'en enchaînant. On ne construit pas rien qu'en enchaînant. Dès lors les catégories formeront des groupes. Les voici : 1° Relation, Nombre, Temps; 2° Temps, Espace, Mouvement; 3° Mouvement, Qualité, Altération; 4° Altération, Spécification, Causalité; 5° Causalité, Finalité, Personnalité. Ne disons donc pas « onze catégories en tout ». Il y a ici tout autre chose qu'une addition à faire puisqu'il s'agit d'un organisme à rendre viable. Et cela exige une synthèse ininterrompue. Et c'est pourquoi, les deux derniers anneaux de la chaîne exceptés, les anneaux impairs, tels les cylindres de Volta, sembleront faits d'une matière double parce qu'ils auront une fonction double, étant derniers moments dans un groupe et premiers dans le groupe immédiatement ultérieur. Inutile de nous demander pourquoi chaque groupe est de trois éléments, puisque nous savons que toute thèse appelle son antithèse et que les deux moments, thétique et antithétique d'une notion en appellent un troisième. Inutile aussi, de faire remarquer que si ce troisième moment ne devenait pas le premier d'une évolution dialec-

parmi lesquels il le faut chercher. Il en est encore à la méthode de Socrate. Renouvier se demande quels sont les éléments de la Représentation dont on peut dire qu'ils sont « les principaux ». Il « saute » du genre aux espèces qu'il présume être comprises dans l'extension du genre. Il prend le genre comme s'il était tout fait et se suffisait à lui-même. Et c'est pourquoi la thèse de la contingence des catégories devient inévitable, puisque certains de leurs caractères restent pour ainsi dire hors de ceux du genre qui les subsume.

tique nouvelle, la continuité du « procès » serait compromise et, par suite, la rationalité de la réalité.

⁂

Nous avons dégagé l'esprit du livre, nous en avons esquissé la méthode. Bref nous connaissons le « projet ». Le seuil de l'ouvrage est donc à peine franchi sans qu'il nous reste assez de place pour donner une idée approchée de son exécution.

On devine aisément que cette exécution équivaut à un développement, mais à un développement où « l'illustration » et l'argumentation se pénètrent. N'en déplaise à un spirituel auteur dont ce fut l'opinion, exprimée en Sorbonne, qu'il resterait tout de l'œuvre excepté « sa construction », cette manière de vouloir sauver l'œuvre du naufrage pour le cas où la construction serait jugée fragile fait honneur à ses bonnes intentions. Nous serions, nous, moins optimistes et notre avis serait que la valeur du livre a pour mesure exacte celle de ses « développements ». Eux seuls permettent de juger ce que vaut la thèse. Eux seuls lui tiennent lieu de confirmations et de preuves. Exemple : ou la thèse générale est préconçue ou le passage immédiat est possible de la Relation au Nombre. Quelle en est la condition? C'est que la Relation appelle son opposé, à savoir : « la possibilité d'être l'un sans l'autre », non pas absolument sans doute, mais en quelque manière, à la manière du « Non-Etre » dans le *Sophiste*. Existe-t-il quelque part un sujet dans la compréhension duquel cette possibilité soit incluse? Ce sujet est le nombre, *discret* de sa nature. Donc le Nombre est l'antithèse de la Relation. Donc il viendra immédiatement après elle. — Autre exemple : si l'Être se définit par le Rapport, si la matière du Rapport est de la même essence, et, comme lui, purement intelligible, — sans quoi des éléments d'irrationalité se glisseraient dans la trame du monde, — il est nécessaire d'abolir, ou tout au moins, de tenter d'abolir les célèbres et longtemps inébranlables « Formes de la Sensibilité »; sans abolir, bien entendu ni le Temps ni l'Espace. Cette nécessité Renouvier l'avait déjà comprise. Il avait reconnu au Temps et à l'Espace la qualité de Concepts. Il avait déclaré n'y apercevoir aucune objection dirimante. Restait à démontrer ce que Renouvier avait présumé démontrable. Or si le Temps est un concept, il aura, comme tout concept, son extension et sa compréhension. Il les a en effet. Il s'affirme du passé, du présent, de l'avenir. De plus il est divisible sans fin; toute partie du temps, qui se pose, exclut celle qui vient d'être posée. L'Instant même qui lui confère une ombre de fixité, est lui-même instable. On essaiera d'objecter, avec Kant, que le Temps se présente comme un tout donné antérieurement à ses parties. Pure illusion. Si la loi de la Relation n'est pas un pur vocable, elle implique la conception simultanée du tout et de ses

parties, l'un n'ayant de sens que par les autres. Enfin les difficultés tirées de l'infinité du Temps s'atténuent, et presque s'évanouissent, si l'on songe qu'en devenant un concept, il se prête à l'abstraction, ce qui soustrait à la contradiction son infinité éventuelle. Ni dans le Temps, ni dans l'Espace il n'entre rien que d'intelligible. —

D'accord! Intelligible et Abstrait s'impliquent aisément l'un l'autre. Tant qu'on ne sort pas de l'abstrait, on demeure dans l'Avant-Être : Et nous y restons avec le Nombre, le Temps, l'Espace, le Mouvement, puisque nous sommes en pleines mathématiques.

Le monde en le supposant, jusqu'en ses moindres parties, intelligible, — et d'accréditer cette supposition, bien plus de la vérifier, telle est l'ambition de notre auteur, — n'est pas un monde de purs abstraits. Dès lors il faut faire cesser entre l'idée de concret et d'intelligible l'incompatibilité presque constamment sous-entendue par la presque totalité des philosophes, Renouvier et même Kant y compris. Bref il faut que le concret, autrement dit : la Qualité, soit un moment de la Représentation, qu'elle vienne à son rang appelée par un moment antérieur, qu'elle « se constitue par thèse, antithèse et synthèse » et que la Dialectique la pénètre. Or c'est ce qui paraît plus que difficile à soutenir.

Difficile? peut-être. Impossible? non. D'abord la Qualité est l'antithèse du Mouvement. Elle est l'essentiellement « simple » qui s'oppose à l'essentiellement composé. Fonction du temps et de l'espace, tout changement dans l'une de ces variables influe sur la direction ou la vitesse du mouvement. Rien de pareil dans la Qualité. Cent mètres de rouge ne sont pas plus rouges qu'un millimètre d'une surface pareillement colorée. Ainsi la Qualité est indifférente à la juxtaposition (et à la durée, point n'est besoin qu'on le remarque). Elle est donc simple par rapport au mouvement. Elle s'oppose, dès lors, directement à lui. Constatons maintenant que, prise en elle-même, la Qualité, nous savons tous cela depuis Aristote, admet les contraires, que les altérations qu'elle souffre sont assujetties à une sorte de rythme : que son devenir est règlé. Rendue accessible à la conscience par la sensation, elle reste considérée en elle-même, distinctes de la sensation pure. Elle est ouverte au jugement et il est souvent malaisé de dire si l'on *sent* et si l'on *juge* qu'une chose est telle, même quand on est savant ou philosophe, et qu'on sait toute la différence entre juger et sentir. L'inconvénient ici est que les sensations ne sont, ni toutes également bien observables, ni toutes observables au même point de vue. On ne peut synthétiser ni les odeurs ni les saveurs. On peut constater « des contrastes » dans les couleurs, des « synthèses » dans les sons, ce qui est de la plus haute importance. Enfin par l'Intensité, ce propre de la Qualité, ne peut-on dire que l'Intelligible s'y installe? Et, cet aspect de l'Intelligible, on le chercherait vainement au-dessous d'elle.... Nous craignons de ne faire que de vains efforts pour résumer l'un des chapitres les plus vigoureux et les plus profondément originaux de notre littérature française philosophique.

Ayant choisi ce chapitre à titre d'exemple, nous devons renoncer à faire connaître au lecteur, fût-ce en un raccourci, le chapitre sur la *Causalité*, l'un des plus hardis de l'ouvrage. Là, si l'on sait y être attentif, on prendra sur le vif, et plus encore que partout ailleurs, si possible, la méthode d'O. Hamelin, méthode qui consiste à distinguer aussi radicalement qu'à unir étroitement. De son analyse de la Causalité, plusieurs éléments se dégagent, deux entre autres, longtemps réputés incompatibles, l'un mécanique, l'autre dynamique. Le dernier se conçoit si l'on ne peut rendre compte du rapport causal sans recourir à la Force ; et tel est l'avis de l'auteur. Mais quel est le rôle du premier ? Il ne peut être question, bien entendu, de réduire l'élément mécanique à n'être que la doublure de l'autre et à lui servir en quelque sorte de phénomène. Ici « mécanisme » s'oppose à « finalité ». Par conséquent, l'élément mécanique joue un rôle d'autant plus considérable qu'il sert à maintenir la causalité à son rang, à expliquer l'extériorité de la cause par rapport à l'effet, ainsi que le caractère unilatéral et, comme tel, irréversible de leur solidarité. Sans doute dans la hiérarchie des rapports la Finalité se placera tout de suite après la Causalité, en face, si l'on peut ainsi dire. Les causes deviendront moyens, mais ne le deviendront qu'après avoir rempli leur fonction de causes. La nécessité causale suit une marche descendante et la causalité diffère essentiellement de l'activité téléologique. Ainsi le système des Éléments de la Représentation, doit partout satisfaire à la formule : « solidarité dans la division du travail ». — C'est à regret que nous prenons congé de cette œuvre, rare entre toutes, en nous bornant à mentionner l'une de ses parties les plus neuves, et les plus profondes, à savoir le « développement » de la catégorie de Personnalité. Là, nous assistons à la génération, par voie dialectique, des fonctions humaines ; et nous voyons la Liberté apparaître à leur source comme Synthèse du Nécessaire et du Contingent.

L'auteur de ce beau livre, tel qu'il n'en paraît pas un, de ce genre de valeur, tous les cinquante ans, mourait le 8 septembre dernier, à Huchet, dans les Landes, en voulant sauver de la mort deux personnes qui se noyaient. Cette fin tragique prive la France d'un philosophe de haut vol et l'Université de Paris d'un maître que nul ne surpassait en autorité.

LIONEL DAURIAC.

— THE ROOTS OF REALITY (in-12, E. Gr
).
tablir et de développer les propositi
es solides bases sur lesquelles la phil
taphysique peut s'élever en se sépa
qui est réel est essentiellement obj

conscience; réalité est synonyme d'expérience consciente, possible ou actuelle; — 2° L'analyse de la conscience montre que toute expérience concrète ou réalité renferme deux éléments correspondant à la matière et à la forme, à la puissance et à l'acte de la doctrine d'Aristote et consiste uniquement dans la synthèse de ces deux éléments; — 3° Ces deux éléments, désignés dans l'ouvrage par les mots d'*alogique* et de *logique*, sont les racines de la réalité, mais ils n'existent nullement comme réalité hors de la synthèse qu'ils forment; ils existent simplement comme distingués et reproduits dans la pensée réfléchie, ou, en d'autres termes, comme notions abstraites.

La première de ces propositions énonce le principe général de l'idéalisme, c'est-à-dire le premier principe de la philosophie, dont le point de vue, comme l'explique très bien l'auteur, est « radicalement autre que celui de la science (p. 13) » et « nécessairement idéaliste (p. 18) ». C'est le caractère de la philosophie, dit-il, de « rechercher la signification la plus vraie, la plus compréhensive de la réalité » et, par suite, de « réduire le monde de notre expérience commune en sa totalité, aussi bien que le même monde, tel qu'il est métamorphosé par la pensée scientifique, à ce qui en est tout à la fois la plus immédiate expression et l'expression ultime, c'est-à-dire à un système de déterminations de la conscience en général (p. 15) ».

Comme on le voit, M. Belfort Bax tient que l'idéalisme est la vérité philosophique, puisque la conscience est, à ses yeux, la réalité ultime et, à ce titre, l'objet propre de la philosophie. « Par sa nature même, fait-il remarquer, la science physique présuppose en toutes ses généralisations, quelque élevées qu'elles soient, quelque chose que ces généralisations ne renferment pas.... Ce quelque chose qu'elle présuppose, mais qu'elle ignore en ses jugements, c'est la *conscience comme telle*. En dernier ressort, tous les objets de la science, aussi bien que ceux de l'expérience commune, en même temps que les jugements auxquels ils donnent naissance, sont des déterminations possibles ou actuelles de conscience. En d'autres termes, ils présupposent, d'une part, un moi ou sujet qui perçoit, et, d'autre part, quelque chose qui est perçu; et, en y regardant de près, on découvre que ce quelque chose n'est, en fin de compte, rien autre chose que le moi percevant ou sujet lui-même (p. 12). »

Mais le mot *idéalisme* s'applique à des doctrines différentes. Il s'agit de savoir à quel idéalisme l'auteur est conduit par son analyse de l'expérience ordinaire et scientifique. Nous sommes pleinement d'accord avec lui sur l'objet et le point de vue propre de la philosophie, et sur la nature de la vraie et ultime réalité. Pour nous, comme pour lui, cette réalité est la conscience. Mais que faut-il entendre par ce mot? La conscience dont il parle est la conscience *en général* qu'il faut, selon lui, distinguer de la conscience individuelle. « La conscience, comme on l'entend ordinairement, dit-il, est considérée comme l'attribut de l'individu. Chaque esprit individuel est supposé

avoir sa conscience propre, par laquelle il s'oppose aux autres esprits individuels et au monde extérieur. Mais la conscience, prise en un sens philosophique, signifie, non pas la conscience conçue comme appartenant à tel ou tel individu, laquelle ne constitue que l'objet de la psychologie empirique, mais la conscience considérée en sa nature essentielle. C'est ce que signifie ici *la conscience en général*, ou *la conscience comme telle* (p. 15) ».

Dans ce qu'il appelle conscience en général il fait entrer des états possibles aussi bien que des états actuels de conscience. C'est à des états possibles de conscience qu'il réduit les objets quelconques auxquels s'arrête la science physique. Des états possibles de conscience qui rappellent les possibilités permanentes de sensation ou de représentation de Stuart Mill : voilà qui suffit et donne satisfaction entière à sa raison. Son idéalisme se borne là et ne croit pas pouvoir aller plus loin : il ne se croit pas obligé, par exemple, d'admettre, comme l'idéalisme monadiste, des consciences inférieures et élémentaires dans les objets matériels, sous les qualités sensibles, secondaires et primaires, que nous percevons ou pouvons percevoir ; ni de supposer, comme le théisme philosophique, une conscience suprême créatrice des consciences individuelles diverses dont se compose le monde ; ou, comme le panthéisme idéaliste de M. Royce, un moi absolu et éternel qui contient en lui les moi relatifs, qui est, non la cause de leur existence, mais le tout dont ils font partie.

Il nous paraît que l'idéalisme de M. Belfort Bax s'enferme en des limites vraiment trop étroites ; que l'induction autorise et même oblige à franchir ces limites ; que la conscience en général n'est qu'une abstraction ; que les possibilités permanentes de sensation et de représentation auxquelles on réduit les objets matériels supposent des réalités actuelles ; que ces réalités actuelles, substances corporelles de l'ancienne métaphysique, qui sont très rationnellement induites sous les qualités perçues ou perceptibles par telle ou telle conscience individuelle, sont elles-mêmes des consciences individuelles et du plus bas degré ; qu'en ces consciences inférieures et dans leurs rapports entre elles et avec les consciences supérieures consiste le monde que la philosophie peut opposer au monde de la science ; que l'on peut très bien rapporter l'origine de ce monde, l'origine des diverses consciences individuelles et de leurs rapports, à une conscience individuelle suprême envisagée comme volonté causatrice.

Ce qui fait l'intérêt et l'originalité du livre de M. Belfort Bax, c'est la distinction qu'il établit entre les deux éléments de la réalité, c'est-à-dire des états possibles et actuels de conscience. Ces deux éléments antithétiques sont l'alogique et le logique. L'alogique consiste dans la sensation, le sentiment, la volition ; le logique dans l'idée ou catégorie. Ces deux éléments sont irréductibles et inséparables. Le temps et l'espace, qui, comme formes de la sensibilité, participent de l'un et de l'autre, sont les liens qui les unissent ; et c'est cette union,

cette synthèse nécessaire qui constitue la réalité. C'est une erreur de vouloir réduire le fond des choses soit à l'alogique, comme Schopenhauer, soit au logique comme Hegel; ni l'un ni l'autre ne peuvent être éliminés. L'élimination de l'alogique s'appelle *panlogisme*. L'auteur constate la tendance au panlogisme chez Platon et chez Spinoza. Il critique la panlogisme de Hegel, qui est, dit-il, plus radical que celui des autres penseurs :

« Malgré tout le génie que déploie Hegel dans ses efforts pour faire sortir la réalité des seules formes de la pensée (*to envolve reality out of thought-forms alone*), nous ne pouvons suivre l'exposition de sa thèse sans avoir le sentiment que nous verrons à travers ce qu'il appelle lui-même un monde d'ombres (*thax we are wandoring through what hegel himvolf calls a world of shadows*). D'ailleurs, c'est la réalité comme telle qui doit être exprimée complètement dans la pensée réfléchie; ce ne sont pas seulement les formes de ses rapports. Là est le rocher sur lequel le système hégélien a fait naufrage. Il y a une conviction à laquelle se heurte en vain le panlogisme, et qu'il essaie sans espoir de circonvenir par les artifices de l'exposition : c'est que la *chose* (*thing*) ne peut jamais être déduite uniquement de la *pensée* (*thought*), que toutes les déterminations de la pensée (*thought-determinations*) s'appliquent à *quelque chose* (*some what*), et que ce quelque chose, quoiqu'il ne soit pas distinct de la conscience, se distingue néanmoins, dans la conscience, de l'élément pensée (*from the thought-element*) par une différence de *genre*, et non pas seulement de *degré* (p. 46) ».

L'antithèse de l'alogique et du logique se présente sous des aspects divers : antithèse du particulier et de l'universel, antithèse de l'infini et du fini, antithèse du hasard et de la loi. Il faut lire les pages du chapitre III (*The alogical and logical*) où M. Belfort Bax explique à sa manière ces modes divers de l'antithèse cardinale, notamment l'antithèse de l'infini et du fini et celle du hasard et de la loi. Selon lui, l'infini et le hasard sont liés l'un à l'autre, comme le sont le fini et la loi ou nécessité universelle. Affirmer la nécessité universelle, dit-il, c'est affirmer que les événements forment un nombre fini, un tout, c'est nier l'infinité *a parte ante*. Or, il tient que la série des événements n'a pas commencé, que l'infinité *a parte ante* doit être admise aussi bien que l'infinité *a parte post*, attendu que « l'analyse de l'expérience, si l'on s'abstient d'y lire des hypothèses gratuites et même impensables, nous fait voir que le cours des événements dans le temps est coextensif au temps lui-même et par suite à la réalité, et que la notion d'un *prius* absolu est absurde et vide de sens (p. 94). »

Nous n'avons pas besoin de dire que cette thèse d'une infinité d'événements *a parte ante* est absolument opposée au finitisme néo-criticiste. C'est cette thèse qui, à notre sens, est absurde. Des événements passés sont des unités données. Des unités données forment nécessairement un nombre, et un nombre est nécessairement fini.

Supposer la régression à l'infini des phénomènes dans le temps, c'est supposer qu'un infini actuel s'est formé, qu'un nombre sans nombre s'est accompli, ce qui est contradictoire, donc absurde.

Nous ne saurions admettre que l'infini *a parte ante* soit assimilable à l'infinité *a parte post*. « Notre principe (le principe du nombre, du fini), dit très bien Renouvier, nous oblige à remplacer par une opposition radicale les solutions concordantes et symétriques que les doctrines de l'infini donnent au problème des éternités dites *a parte ante* et *a parte post*.. L'éternité proprement dite, qui n'est que l'infini actuel porté dans le temps, est contradictoire en soi. A la place de cette éternité nous avons dans le passé la limitation certaine des phénomènes, dans l'avenir leur indéfinité possible [1]. »

Nous nions que le cours des événements dans le temps soit coextensif au temps lui-même et par suite à la réalité. Il est vraiment aisé d'en voir la raison. Le temps, abstraitement considéré, n'a de réel que les rapports qu'il marque entre les événements, rapport de coexistence et rapport de succession. La continuité du temps ne signifie rien autre chose que la possibilité indéfinie de successifs, comme la continuité de l'espace ne signifie rien autre chose que la possibilité indéfinie de coexistants. Il est clair que des successifs *possibles*, produits de l'imagination, ne sont pas des unités *réelles*, ne forment pas des nombres *réels*, comme les événements accomplis. La possibilité s'oppose à la réalité, est, par sa nature, la négation même de la réalité.

F. Pillon.

Systematische Philosophie, von **W. Dilthey**, **A. Riehl**, **W. Wundt**, **W. Ostwald**, **H. Ebbinghaus**, **R. Eucken**, **Fr. Paulsen**, **W. Münch**, **Th. Lipps**. (*Die Kultur der Gegenwart*, *I.* 6 herausg. von P. Hinneberg) Teubner, Berlin et Leipzig, 1907.

La publication entreprise par M. Hinneberg et dédiée à l'Empereur Guillaume II est une œuvre bien allemande, par ses proportions d'abord, puis par son caractère encyclopédique. Le volume consacré à la philosophie est, en effet, le 6e de la 1re partie et il ne renferme pas moins de dix études, dues à neuf philosophes différents. C'est un nouvel exemple de ce « solidarisme », dont M. Lichtenberger faisait dernièrement un mérite aux Allemands.

Cependant, on ne saurait louer sans restriction un pareil mode de collaboration, car il est aisé de prévoir quel caractère s'ensuivra pour l'œuvre. Dans le court espace dont il dispose, chaque auteur est

1. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II, p. 377.

enfermé dans le point de vue d'un « Fachmann », d'un spécialiste, ce qui l'amène à remonter jusqu'aux notions les plus élémentaires, à s'attarder au connu, tandis que ses conclusions perdent de leur portée pour être sans lien avec celles que dégagera, quelques pages plus loin, en se plaçant à un point de vue tout différent, un autre Fachmann. Il en résulte que ces études prennent le caractère de conférences et, de fait, leur plus grande originalité est le plan sur lequel elles sont construites, les divisions qui y sont établies.

Considérations générales, par *W. Dilthey*. Dans ses considérations générales, M. Dilthey fait appel aux données historiques, sans lesquelles les considérations si diverses qu'on s'est faites de la philosophie pourraient faire douter de son unité. Il faut considérer la philosophie comme une fonction vivante de l'homme et de la société, reconnaître à travers la multiplicité des concepts une série historique et, par suite, interroger l'histoire. La philosophie a une double tendance : 1° elle vise à expliquer l'énigme même du monde (par où elle diffère des sciences particulières); 2° elle prétend s'appuyer sur une certitude (par où elle diffère de l'art et de la religion), mais elle garde des rapports avec ces diverses formes d'activité intellectuelle. M. D... montre d'une manière intéressante les rapports de la philosophie avec la poésie et la religion; il cite, à propos de la première, Lessing et la « structure interne de ses idées », Maeterlinck, Tolstoï et il rapproche ces littérateurs des sophistes et des rhéteurs; il rappelle enfin que c'est la poésie qui a fait apparaître la philosophie en Grèce et à la Renaissance. Quant à la religion, il ne faut pas oublier que le Christianisme a été considéré comme une philosophie et que J. Boehm a pensé faire œuvre de philosophe; l'influence des systèmes religieux des Babyloniens, des Chinois, des Juifs, plus tard de saint Augustin, est profonde sur la philosophie.

De nos jours, ce que l'histoire enregistre, c'est la croissance de la fonction philosophique et le déclin de la métaphysique; ce qu'elle lègue au travail systématique, c'est une triple tâche : établir, fonder, unifier les sciences particulières, répondre aux besoins qu'a l'humanité de trouver un point fixe dans le sens et la raison d'être de la vie.

Logique et théorie de la connaissance, par *A. Riehl*. Le nom de M. Riehl n'évoquait pas pour nous un logicien, ce qui n'empêche pas l'auteur de connaître à fond Aristote. Les *Éléments* d'Euclide seuls lui paraissent avoir une valeur aussi durable que la logique aristotélicienne, œuvre significative du génie grec, comme aussi de ses limites. Déjà chez Aristote sont en germe les deux directions de la logique : 1° logique mathématique (Leibniz, Boole) 2° logique kantienne, qui réforme la théorie du jugement. Le continuateur d'Aristote est Galilée; c'est à lui aussi (non à Bacon) qu'il faut faire honneur de la logique inductive : le syllogisme est limité à un rôle théorique, le concept de loi est posé, l'analyse remplace l'abstraction. La théorie de la méthode inductive fait désormais le fond de la

logique, surtout depuis Hume et Mill; cependant il n'y a pas d'induction sans déduction, il n'y a au fond, qu'un seul raisonnement susceptible de deux modes d'application : 1° raisonnement direct (dans lequel on va des prémisses à la conclusion), 2° raisonnement inverse (dans lequel on retourne de la conclusion aux prémisses).

La logique moderne est née avec la science moderne, son devoir présent et futur consiste à faire, pour la science du XVIIe et du XIXe siècle ce qu'Aristote a fait pour la science de son temps.

La théorie de la connaissance s'attaque aux problèmes que la logique ne résoud pas. Elle nous montre les concepts de la physique en voie de transformation, de nouvelles lois mises au jour par l'analyse psychologique; — mais si les expériences progressent, les principes de notre expérience restent immuables.

Métaphysique, par *W. Wundt*. Wundt ne semblait pas davantage appelé à nous parler de métaphysique, mais dans cette œuvre collective, il semble que chacun puisse indifféremment assumer toutes les tâches.

L'heure de la métaphysique n'est-elle pas passée? Offre-t-elle de l'intérêt à d'autres qu'aux historiens? Une découverte curieuse est réservée à celui qui examine cette question, car derrière l'apparence trompeuse, il discernera une résurrection de la métaphysique, mais hors du domaine philosophique, dans celui des sciences naturelles. Les naturalistes, en effet, avec *Haeckel*, *Ostwald* et *Mach*, tendent à ramener la métaphysique dans les trois directions où elle a été successivement orientée.

Poétique, au début de la spéculation, la métaphysique revêt encore le même caractère dans l'œuvre de Haeckel. Plus tard, du conflit des diverses cosmologies, naît la métaphysique *dialectique*; elle est idéaliste (avec Platon, Spinoza), elle est réaliste (avec Aristote, Leibniz) et telle elle est encore avec le dialecticien Ostwald, dont le concept d'énergie rappelle à la fois Aristote et Leibniz. Enfin la métaphysique devient *critique* et on peut dire qu'elle est telle dans l'œuvre de Mach, car on peut considérer l'auteur comme un « Kant retourné » qui aurait rejeté l'*à priori* pour ne s'attacher qu'à la matière de la sensation.

D'ailleurs, avant même qu'on ne le constate chez les naturalistes, le renouveau des mêmes tendances était apparu chez les philosophes eux-mêmes : Schopenhauer, Hartmann, Fechner et Nietzsche marquent un retour du caractère poétique, — tandis que la double direction dialectique est reprise, d'une part par Hegel (qui continue Platon), de l'autre par Herbart (qui continue Aristote). La métaphysique ne peut pas disparaître; quand la philosophie ne lui fera plus place, les sciences positives lui réserveront encore un rôle : concilier les exigences des diverses sciences et résoudre leurs contradictions.

Philosophie de la nature, par *W. Ostwald*. C'est une philosophie de la nature qu'on trouve aû début de toute philosophie (chez les

Grecs, p. ex.) et au fond de toute religion (histoire de la création). Socrate, Platon, puis le Christianisme ont en vain opposé l'*esprit* à la *nature*, Descartes a repris ce dualisme, mais il apparaît de plus en plus arbitraire. La philosophie de la nature se développe, comme un besoin inévitable de spéculation, à la suite des périodes de progrès scientifique au XVI[e] siècle et surtout au XIX[e], après Newton; mais les sciences exactes viennent réagir contre la spéculation excessive et elles n'en laissent aujourd'hui subsister que la conception mécaniste de l'Univers. Peu à peu, la philosophie de la nature cède du terrain aux sciences naturelles, elle n'a presque plus de domaine propre. En quoi la philosophie de la Nature se distingue-t-elle des sciences naturelles? D'abord, en ce qu'elle ne s'occupe que des lois les plus générales de la nature (recherche du premier principe, dans les cosmologies grecques); puis, en ce que les lois qu'admet la philosophie de la nature comportent un plus grand degré d'inexactitude que les lois scientifiques.

Les *mathématiques*, considérées comme la science idéale, sont parfois exclues de la philosophie de la nature, sous prétexte qu'elles ne tiennent pas compte de l'expérience : O. proteste contre cette exclusion et contre l'affirmation par laquelle on veut la justifier, il insiste sur le caractère *empirique* des mathématiques : l'exactitude mathématique n'est pas absolue, les concepts sont tirés de l'expérience et choisis, non pas arbitrairement, mais pour des motifs « d'économie » (Mach).

Ce qui fait le contenu de la philosophie de la nature, ce sont les concepts les plus généraux qui nous servent à interpréter le monde extérieur, or, ces concepts ne sont pas fixés une fois pour toutes, ils progressent sans cesse en extension et en compréhension. Le plus général des concepts est celui d'*événement* (Erlebniss); il y a des événements intérieurs, d'autres extérieurs, ceux-ci se distinguent des autres, non pas par leur localisation, mais parce qu'ils ne dépendent pas complètement de nous : c'est eux qui font l'objet de la philosophie de la nature. Les concepts les plus généraux relatifs aux objets donnent naissance aux *mathématiques* : les relations se font de plus en plus étroites et fécondes entre la logique et les mathématiques. Aux sciences *physiques* certains savants se refusent à rattacher la mécanique, l'auteur proteste contre ce point ce vue. Au concept fondamental de matière, qui ne suffit pas, il préfère celui d'*énergie* : l'énergie caractérise les sciences physiques comme l'espace, la géométrie, elle est une « forme » aussi générale de notre connaissance que l'espace et le temps, la physique est une énergétique. Avec les sciences *biologiques* apparaît un concept nouveau, celui d'évolution et enfin, avec la sociologie, celui de conscience. Quant à la vie, elle peut être définie un courant stationnaire d'énergie, ce qui implique de la part de l'organisme une auto-régulation, qui ne cesse que par la mort.

Ici s'arrête la philosophie de la nature pour faire place à la psycho-

logie, mais cette distinction est arbitraire, partout l'une est mêlée à l'autre, on peut même dire que la philosophie de la nature présuppose la psychologie.

Psychologie par *Ebbinghaus.* Si l'on veut mesurer le développement qu'a pris depuis le XVIIIe siècle la psychologie, il suffit de comparer le nombre actuel des revues à celui des périodiques qui ont existé jusque vers 1860.

A la base de la psychologie physiologique, il est nécessaire de poser une théorie des rapports de l'âme et du cerveau, d'établir entre eux un parallélisme (qui équivaudra à une identité). On se fera ainsi une idée nette de la nature de l'âme, qui est celle même du système nerveux, tous deux caractérisés par la tendance à leur propre conservation.

Cette formule, entendue au sens de Spinoza, Fechner, Aristote, Darwin sert à M. E. de thème directeur. C'est par rapport à elle que s'ordonnent les lois de l'activité psychique; celles-ci sont au nombre de quatre : l'*attention* (qui réalise une limitation), la *mémoire* (qui réalise un enrichissement), l'*exercice* et la *fatigue*. Les trois premières de ces lois permettent l'élaboration des impressions en perceptions; en effet, dans toute perception il y a : 1° une limitation, par réduction du nombre des impressions; 2° un enrichissement, grâce à l'association des idées; 3° des synthèses, rendues possibles par l'exercice. L'étude de l'activité psychique, celle même de ses éléments (sensations, images et idées) qui l'avait précédée, nous laissent mieux discerner en leur auteur le psychologue que les chapitres suivants. La connaissance une fois constituée est identifiée à la prévoyance et devient, comme telle, la source d'un triple mal auquel remédient la religion, l'art et la morale.

Philosophie de l'histoire, par *R. Eucken.* Avec M. Eucken, nous nous trouvons en présence d'un idéaliste qui n'eût point assumé indifféremment la tâche d'un quelconque de ses collaborateurs. Il ne s'est pas réservé la moins ardue en traitant de l'histoire de la philosophie de l'histoire.

Existe-t-il une philosophie de l'histoire? Diverses raisons militent en faveur de l'affirmative, mais la première condition est qu'on assigne à la philosophie une tâche propre, distincte de celle des sciences. L'attitude normale d'une époque est de se rattacher au passé en même temps que de le combattre et rien ne montre mieux que l'exemple de l'*Aufklärung* quelle lacune entraîne pour une époque la négligence de l'histoire.

C'est seulement avec *Herder* que s'implante le nom aussi bien que la notion de l'histoire de la philosophie; ses destinées sont assez obscures jusqu'au romantisme, qui se pose en contradiction avec la philosophie et contribue à conférer au XIXe siècle un caractère historique, en opposition avec le caractère philsophique du XVIIIe. Dans les conceptions actuelles prédominent les trois points de vue :

1° *technique* (dont l'origine est dans les sciences naturelles); 2° *économique* (dont l'origine est dans le comtisme); 3° *évolutionniste* (avec Marx et Engels). L'histoire est ainsi envisagée comme un produit du milieu, conception contre laquelle l'auteur proteste. Ce qui importe avant tout, c'est la méthode apportée à la philosophie de l'histoire; deux écoles divergent sur ce point : 1° l'école idéaliste, qui semble dans une situation désavantageuse — et 2° l'école naturaliste qui prend modèle sur la science. Cependant, ou l'histoire n'a pas de sens ou elle doit dépasser la conception déterministe; en outre, ce n'est pas l'histoire tout entière qui fournit une tâche à la philosophie, mais la seule histoire de l'humanité, celle qui s'engendre au contact de l'homme et de la vie spirituelle, celle qui dégage à travers les événements passagers le contenu éternel des cultures disparues. L'auteur estime que sa conception résoud seule la contradiction entre l'immuable et le changeant, entre l'idéalisme et le naturalisme. Il fait ressortir le caractère éthique de l'histoire et le rôle qu'y jouent les personnalités importantes.

Ethique, par *Paulsen*. Ce que M. Paulsen nous dit au sujet de la morale se retrouverait dans l'*Éthique* qu'il a récemment publiée et à laquelle il nous renvoie. L'éthique est construite sur deux notions : celle du vouloir et celle du devoir; l'objet du vouloir est le bien et la théorie des biens à laquelle il faut toujours se reporter est celle d'Aristote, tandis que Kant semble avoir donné une théorie du devoir dont il faudra éternellement tenir compte. — I. Le Souverain Bien est la vie parfaitement humaine, le déploiement harmonieux de toutes les facultés : telle est la théorie aristotélicienne, qu'on peut qualifier d'*énergétique* et qui a été adoptée par les peuples continentaux. En vain la conception *hédoniste*, qui fait du plaisir le souverain bien essaie-t-elle de s'opposer à la précédente : elle ne fleurit qu'en Angleterre et là même elle est condamnée par la biologie et l'évolution. — II. M. P. critique d'une façon brève et nette la morale kantienne; selon lui, la devise de toute morale devrait être « se libérer du kantisme ». Analysant alors l'éthique qui gouverne notre vie, il y discerne une origine historique-génétique, un caractère social téléologique, montre qu'elle s'est constituée à l'exemple du droit qui, joint à la coutume, dicte la morale. La coutume est rapprochée de l'instinct : formations collectives et sources d'impératifs l'une et l'autre. L'étude biologique de la morale conduit à la conclusion toute hégélienne que le réel est rationnel. Les notions de devoir et de conscience dérivent des rapports de l'individu et de la société; les manifestations de la volonté se jugeront donc objectivement d'après les effets produits sur l'individu et sur la société, — subjectivement, d'après le rapport de l'acte à la conscience de son auteur. L'acte moral implique ainsi : 1° la conscience bonne (c'est-à-dire l'intention); 2° la conscience droite (c'est-à-dire des conséquences favorables); or le but de la morale est de déterminer l'acte droit. Un antagonisme profond domine la morale, celui du

formalisme et de la *téléologie*, c'est-à-dire du kantisme et de toute morale qui établit un rapport entre le Souverain bien et la loi morale; l'auteur ne le tient pas pour irréductible, il ne rejette pas le formalisme mais le complète par la morale téléologique. La difficulté soulevée par le fait que le *bien* n'amène pas toujours le *bonheur*, est résolue à la fois par la religion et la philosophie : la première ajourne leur identification à une vie future, la seconde les identifie malgré l'apparence dans la sensation même. Toute philosophie reconnaît le rapport entre l'éthique et la métaphysique (Aristote, Hegel); une seule fait exception, c'est le matérialisme qui isole les deux points de vue l'un de l'autre. Au fond, l'idéalisme objectif est le vrai, les lois morales sont les lois naturelles de la vie humaine et le postulat suprême est que le bien soit le sens de la réalité.

L'avenir de la philosophie, par *Paulsen*. Dans un second article M. Paulsen ébauche l'avenir de la philosophie et cette étude, qui clôt le volume, lui fournit une conclusion qui, par ses qualités de clarté et de précision, contraste heureusement avec l'obscurantisme profond de l'introduction.

Il y a cinquante ans, remarque l'auteur, on ne croyait pas que la philosophie eût un avenir, c'est l'insuffisance de la science qui a assuré à la philosophie une ère nouvelle de prospérité. Le problème de son avenir est celui même de sa direction : est-il donc vrai qu'il y ait en présence deux directions philosophiques irréconciliables, le criticisme (kantisme) et l'idéalisme métaphysique (platonisme)? Ici encore M. P. croit la conciliation possible par une interprétation du kantisme dans le sens de l'idéalisme objectif. L'absolu ne nous demeure pas fermé, nous apprenons à le connaître dans la vie psychique et nous étendons au monde extérieur le savoir ainsi acquis. C'est à cet idéalisme qu'aboutissent aujourd'hui les savants (psychomonisme, de Verworn), ils peuvent d'ailleurs se réclamer de Kant qui a toujours cru pouvoir atteindre le monde intelligible, et en dépit des néo-kantiens plus royalistes que le roi, on peut affirmer que la philosophie allemande ne s'est pas écartée de l'idéalisme objectif depuis Leibniz. L'auteur signale deux traits caractéristiques du mouvement philosophique contemporain : 1° la tendance *volontariste* et la réaction anti-intellectualiste; 2° la modification survenue dans la *méthode*, qui n'est plus tant logique-dialectique que inductive-empirique.

Le problème cosmologique est résolu dans le sens d'un panthéisme moniste; P. montre que Kant n'est pas opposé à ces vues et il refuse une fois de plus l'opinion de ceux qui ne voient en Kant qu'un philosophe critique. Enfin se pose le problème religieux. Entre la philosophie et la religion, les rapports ont été conçus de deux façons : 1° identité de la religion et de la métaphysique (de Platon à Hegel); 2° la foi ayant ses raisons d'ordre extra-intellectuel (Kant), ce qui a été le point de vue protestant. Il ne subsistera à l'avenir que la religion de l'idéalisme pratique, la foi en la vie; le rôle de la phi-

losophie sera la conciliation de la science et de la croyance, elle s'appliquera au réel pour en faire la synthèse créatrice. Or, tel est encore le rôle de Kant, l'œuvre en partie par lui accomplie, en partie préparée par lui et léguée à ses successeurs.

C. Bos.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Fouillée. — *Morale des Idées-forces*. In-8, Paris, F. Alcan.
A. Rey. — *L'Énergétique et le mécanisme au point de vue de la théorie de la connaissance*. In-12, Paris, F. Alcan.
Lapie. — *La femme dans la famille*. In-12, Paris, Doin.
J. de Gaultier. — *La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*. In-12, Paris, « Mercure de France ».
F. Nietzsche. — *Considérations inactuelles*, trad. Albert. In-12, *Ibid*.
J. Lœb. — *La dynamique des phénomènes de la vie*, trad. française, in-8, Paris, F. Alcan.
E. Delerot. — *Quelques propos de Gœthe*. In-12, Versailles, Bernard.
Dichan Aslanian. — *Les Principes de l'évolution sociale*. In-8, Paris, Alcan.
Moisant. — *Dieu : l'expérience en métaphysique*. Paris, Rivière.
Renouvier. — *Science de la morale* : 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.
Th. Carlyle. — *Essais choisis de critique et de morale*, trad. par E. Barthélemy. In-12. Paris, « Mercure de France ».
Grasset. — *La responsabilité des criminels*. In-12, Paris, Grasset
Charmont. — *Le droit et l'esprit démocratique*. In-8, Montpellier,
Grasset. — *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie*. In-8, Paris, F. Alcan.
Dugard. — *Emerson, sa vie et son œuvre*. In-8, Paris, Colin.
Errera. — *Cours de physiologie moléculaire*. In-4, Bruxelles, Lamertin.
Woodbrige Riley. — *American Philosophy. The Early Schools*. In-8, New-York. Dood and C°.
Kellay Wright. — *The ethical signifiance of Feeling, Pleasure and Happiness in modern non-hedonistic systems*. In-8, Chicago.
Caird. — *Lay Sermons and Addresses*. In-8. Glascow, Maclehose.
Flugel. — *Herbarts Lehren und Leben*. In-18, Leipzig, Teubner.
P. Hensel. — *Rousseau*. In-12, *Ibid*.
J. Cohn. — *Führende Denker* ; *geschitliche Einführung in die Philosophie*. In-12, *Ibid*.
A. Pick. — *Studien zur Hirnpathologie und Psychologie*. In-8, Berlin, Karger.
E. Cassirer. — *Das Erkenntnissproblem*, II Bd, in-8. Berlin, Cassirer.
Kircher. — *Kants Begriff der Erkenntniss verglichen mit dem des Aristoteles*. In-8, Berlin, Reuther et Reichard.
Vaccaro. — *Genesi e funzione delle legge penali*. In-8, Torino, Bocca.
A. Rolla. — *La filosofia energetica (Ostwald)*. In-8, Torino, Bocca.
Kariéev. — *Welenie v. izytchenie. Soziologie*. In-8, Pétersbourg, Stasioulevitch.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista Filosofica.

Vol. X (fasc. I et II), 1907.

P. Martinetti. *La fonction religieuse de la Philosophie.* — La vie religieuse, quel que soit ici le rôle du sentiment, comprend comme premier moment un acte cognitif; toute religion est naturistique dans son point de départ. La philosophie même dans ses négations est une épuration au sens élevé de la pensée religieuse. « Le matérialisme a été parfois une indignation religieuse contre l'absurdité de la superstition. » (Carlyle.)

B. Varisco. *Quid est veritas?* — Pas de métaphysique qui ne soulève des questions de valeur. Pas de morale sans un aperçu sur le sens de la réalité et de la vie. Question de vérité à part, le christianisme réunit ces deux éléments. On peut le concevoir dépassé par une morale future dans laquelle la vie présente ne serait pas simplement un moyen pour gagner la félicité. Mais en fait, la plupart reçoivent leur religion ou leur irréligion de l'ambiance, sans en discerner la portée et sans conviction vraie.

A. Piazzi. *La gymnastique de l'esprit dans la pédagogie du XIXe siècle.* — De Rousseau à Herbart, à Pestalozzi et à Diesterweg, la pédagogie est individualiste, humaniste, et formatrice; l'instruction littéraire ou scientifique n'est qu'un moyen. Ce n'est pas par une considération de leur valeur objective, que le pas est donné dans l'instruction aux éléments tenant à la nationalité. Mais déjà Fichte unit dans l'éducation ce double but, accroissement de l'idéalité dans la nation et dans l'humanité. Schleiermacher y voit la solidarité des générations pour accroître et conserver une culture profitable au groupe social. Le point de vue sociologique prédominant aujourd'hui ne doit pas faire méconnaître la réaction de l'être humain individuel. La nature humaine en tant que norme, doit être considérée « non moins dans la profondeur de l'Idée que dans la richesse de son développement historique » (Trendelenbourg). Nécessité de plusieurs types de culture générale, moyen d'éviter le double écueil du formalisme didactique et du matérialisme didactique.

A. Pagano. *Philosophie et philosophie du droit.* — La philosophie du droit, chose distincte d'une théorie du droit naturel ou d'une « sublimation » des concepts techniques du droit n'est aujourd'hui éclipsée par l'historicisme sociologique et le matérialisme marxien, que parce qu'elle ne s'accommode ni de l'empirisme, ni d'un certain idéalisme. La « Nécessité éthique » (Trendelenbourg) peut seule être le principe d'un progrès non purement formel et technique du

droit. Le rapport juridique présuppose l'unité substantielle de l'être personnel.

A. Chiappelli. *De la critique à la métaphysique.* — Le criticisme et le néo-criticisme manifestent tour à tour cette propriété de donner lieu à un renouveau de spéculation constructive, l'essence de la critique étant de chercher l'unité du réel dans la relativité de l'objet au principe connaissant. L'antinomie du mécanisme et des intérêts moraux a été d'abord tranchée par suppression de l'un des termes avec le monisme d'une part, dont le panpsychisme et l'agnosticisme sont des atténuations peu conséquentes, avec la Wertungsphilosophie d'autre part (pragmatisme, humanisme, irrationnalisme). Les contingentistes français, selon l'esprit de la Critique du jugement, prennent la finalité comme médiatrice entre la causalité naturelle et la liberté. Pour le néo-criticisme anglais (Ladd, Green, Seth, Whetham) ayant son point de départ dans l'énergétique, l'esprit trouve l'unité qui fait défaut à l'expérience, et la réalité ultime des choses, non dans un inconditionné, mais dans la plus grande complexité et richesse de relations. Mais l'unité la plus haute et la réalité la plus profonde résident dans la relation au sujet connaissant de l'ensemble des relations objectives. Le dualisme du monde externe et interne (devenant connaissance du semblable par le semblable) se réduit en un système spirituel dans lequel la tendance à connaître se confond avec la tendance de la réalité à s'unifier dans le sujet connaissant, par delà les abstractions nécessaires et graduées des sciences.

G. Bonfiglioli. *La morale de Tertullien dans ses rapports avec le stoïcisme.* — D'éducation païenne, c'est sous l'influence du rigorisme stoïcien que Tertullien veut rétablir l'Église dans sa primitive pureté et se jette dans l'hérésie Montaniste. Ses préceptes sont appuyés d'arguments philosophiques (dignité de la nature humaine, idée de la conformité à la nature entendue au sens de nature raisonnable et de raison divine). Même sentiment que chez les stoïciens de la caducité des choses terrestres. Son libre arbitre se rapproche de la liberté interne de stoïciens, sa théorie de la grâce de leur déterminisme. Même conception esthétique de la perfection du κόσμος dans lequel même le mal, suite de la liberté, est un élément intégrant de l'harmonie totale.

G. Della Valle. *Les prémisses de l'humanisme.* — L'humanisme, criticisme psychologique, accentue, mais résout le dualisme criticiste. Les catégories prennent la valeur d'un symbolisme pratique. L'objectivité acquiert un sens empirique. La conciliation du moi et du non-moi, termes dont la séparation, nullement immédiate et primitive, répond à des exigences logiques, s'opère en érigeant la conscience en réalité capitale. L'existence n'est qu'un concept immanent à l'esprit comme les autres et l'accord de l'être avec le connaître n'est que l'accord entre deux groupes de jugements et de principes faisant partie d'un système cohérent. En morale de même, l'état, la société, le groupement religieux, sont immanents à la conscience pratique des

individus et ne sont pas des choses en soi, tout en amplifiant la destinée de l'individu, en lui imposant une lutte qui le perfectionne.

Voprossy filosofii i psychloguii

(Mars 1906-Avril 1907.)

KANNABICH. *Le libre arbitre.* — Une très intéressante communication faite à la Société de Psychologie de Moscou. C'est au point de vue « des données hypnologiques et psychopathologiques » que l'auteur étudie l'éternel problème du libre arbitre.

S. ASKOLDOV. *De l'amour de Dieu et du prochain.* — Depuis quelque temps il n'est pas rare de trouver dans les *Voprossy* des articles à tendances nettement mystiques. L'étude de M. Askoldov, inspirée par le récent ouvrage du professeur Svetlov, *L'idée du royaume de Dieu,* aboutit à la nécessité de synthétiser les deux parties principales de la morale chrétienne : l'amour de Dieu et des hommes.

B. KISTIAKOVSKY. *L'état légitimiste et socialiste.* — L'auteur réfute certaines affirmations d'après lesquelles la société russe serait portée vers l'anarchie; il trouve, au contraire, qu'elle a manifesté ces derniers temps des puissantes facultés d'organisation sociale. Il l'engage à ne pas se montrer indifférente vis-à-vis de l'État légitimiste, à ne pas considérer ce dernier comme « égoïste et bourgeois » et à ne pas oublier que l'État légitimiste basé sur l'idée de droit est « le meilleur laboratoire où l'on puisse préparer les institutions démocratiques et vraiment sociales de l'avenir ».

N. BERDIAEV. *Le socialisme comme religion.* — L'auteur considère le socialisme comme une religion dont le but n'est pas uniquement d'établir une nouvelle organisation sociale, mais d'élaborer une nouvelle conception de la vie, de l'histoire, de la science, de l'art, de la morale, etc. Le socialisme ressemble à une religion par son désir de libérer l'humanité de l'asservissement de la nature; la simple équité entre les hommes ne lui suffit pas, il aspire vers une sorte d'embrassement universel, etc. L'idée n'est pas nouvelle. Nous la trouvons particulièrement dans la *Psychologie du socialisme* de M. Le Bon. L'originalité de M. Berdiaev consiste en ceci que tout en analysant et en attaquant les théories des marxistes et des social-démocrates russes, il trouve le moyen de couvrir d'une légère couche de mysticisme les idées qui passionnent actuellement la Russie. L'auteur n'est pas socialiste, il n'a probablement pas étudié de près le socialisme et il n'est pas bien tendre pour les marxistes en général et pour les social-démocrates en particulier. « Les marxistes, les social-démocrates se font un fétiche de la révolution, du prolétariat, de la société socialiste de l'avenir, du collectivisme économique, mais ils

passent, froids et indifférents, devant la personnalité humaine, sans y voir la moindre valeur morale. Le socialisme divinise l'humanité, mais il est très cruel pour l'homme. L'erreur du socialisme, comme religion, n'est pas de vouloir supprimer l'exploitation économique et de fonder un bien-être matériel pour les masses, c'est là la justification du socialisme; son erreur consiste dans son identification du culte de la misère avec l'idéal de suffisance matérielle. » M. Berdiaev attaque plutôt le socialisme philosophique que le socialisme économique, il lui reproche d'être une religion « bourgeoise » qui nie la poésie, le talent, le génie créateur. « La social-démocratie est une *parvenue* (*sic*) dans l'histoire mondiale, elle est d'origine récente et bourgeoise, c'est pourquoi elle a tant de rancune et d'animosité pour tout ce qui est noble et éternel et voilà pourquoi elle est la religion de ceux qui ont perdu tout rapport avec l'organisme mystique des masses. »

V. F. Tschije. *La psychologie de nos saints.* — Dans son livre sur la *Psychologie des saints*, M. H. Joly ne mentionne pas les saints russes, sans doute, faute de documentation. M. Tschije s'est proposé de combler cette lacune. Sa série d'études est d'autant plus curieuse que l'auteur a à sa disposition de très riches documents. Pour le moment, il ne nous offre aucune conclusion générale.

L. Saminsky. *Contribution au problème des fondements de l'arithmétique.*

P. Tichomirov. *Edouard de Hartmann.* — Deux articles. Analyse des doctrines du philosophe allemand. M. Tichomirov est très familier avec la philosophie allemande et avec la philosophie russe. J'aurais bien voulu le voir, un jour, étudier l'influence de Schopenhauer et de Hartmann sur la pensée russe. Il n'y a pas longtemps encore cette influence était très grande.

B. Kistiakovsky. *La défense de l'idéalisme philosopho-scientifique.* — L'idéalisme métaphysique, très en honneur en Russie, doit lutter depuis quelque temps avec une autre tendance philosophique : le réalisme mystique. C'est l'idéalisme « philosopho-scientifique » que défend Kistiakovsky.

Ossip-Lourié.

NÉCROLOGIE

VICTOR BROCHARD

Nous venons de perdre, en Victor Brochard, un ami de quarante ans, dont nous avons été le camarade au lycée Louis-le-Grand et à l'Ecole Normale supérieure. Il y faisait concevoir de belles espérances.

A l'âge de vingt ans, beaucoup promettent. Brochard était du petit nombre appelé à tenir, et cela, par des qualités de caractère à la hauteur de ses dons intellectuels. Aussi fut-il, et à tous égards, et dès ses débuts, un maître de premier ordre. Il se révéla comme tel aux lycées de Paris, de Douai, de Nancy, au lycée Condorcet, surtout, où son action fut mémorable.

Entré dans l'Enseignement supérieur par la grande porte de l'École Normale, il s'attacha les élèves, grâce à la clarté souveraine et à la belle ordonnance de ses leçons. Dans l'étude des doctrines de philosophie, il fit œuvre d'historien impartial. Je me sers intentionnellement d'un mot d'une banalité éprouvée : car si le mot est banal, en ce temps-là, la chose ne l'était guère. Un historien de la philosophie avide de « constater » avant d'expliquer, mettant les textes à la question, uniquement pour en dégager la vérité de l'histoire, c'était chose à ce point nouvelle, que l'histoire de la philosophie s'en trouvait renouvelée, je ne dis pas seulement dans sa forme, mais, qui plus est, dans sa matière.

Passé de l'École à la Sorbonne, Brochard acclimata sa méthode. Il la pratiqua, d'ailleurs, avec plus d'éclat surtout. Il était pourtant déjà malade. Il commençait à voir mal et savait qu'avant longtemps il ne verrait plus, que plus tard il perdrait l'usage des jambes... Son talent grandissait avec ses épreuves et plus, sur ce corps dont elle avait fait sa proie, s'abattait la souffrance, plus s'affermissait chez notre ami une volonté de vivre et de tenir tête à la douleur. Son rêve était de mourir dans l'action. Il réalisa ce rêve. La première leçon de son cours de Sorbonne était toute prête et devait avoir lieu le 26 novembre. Le 25 à midi Brochard s'éteignait dans une crise de courte durée.

Brochard a donné à la *Revue* de nombreux articles tous ou presque tous de première valeur. Ses livres, sa thèse sur l'*Erreur*, et plus, bien plus encore, son ouvrage renommé sur les *Sceptiques Grecs* ont marqué une date dans l'histoire de notre littérature philosophique. M. Salomon Reinach estimait grandement ce livre, le livre d'un vrai savant, et quelqu'un qui s'y connaissait en philosophie grecque, avait éprouvé à le lire, l'une des dernières joies de sa vie consciente : ce quelqu'un était Frédéric Nietzsche [1].

LIONEL DAURIAC.

1. Victor Brochard était né en 1848 dans le département du Nord. Il est mort à Paris le 25 novembre 1907. Il appartenait à l'Institut depuis 1900, où il avait succédé à Francisque Boullier. — Voici les titres des études publiées par la *Revue philosophique* et signées du nom de Victor Brochard : *De la croyance* (XVIII, 1). — *Descartes stoïcien*, IX, 548). — *La logique de Stuart Mill* (XII, 449, 592). — *La méthode expérimentale chez les Anciens* (XXIII, 37). — *Pyrrhon et le Scepticisme primitif* (XIX-517). — *La loi de similarité dans l'association des Idées* (IX, 257). — *La philosophie de Bacon* (1891, I, 368). — *La morale ancienne et la morale moderne* (1901, I-1). — *La morale éclectique* (1902, I, 113). — Brochard a aussi collaboré à l'*Année philosophique*, où ont paru de très importants articles sur la doctrine de Platon, au *Journal des Savants* où a été inséré une étude vigoureuse et originale sur la théorie épicurienne du Plaisir.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

ESSAI SUR L'HISTOIRE NATURELLE DES IDÉES

I

Nous avons de bonnes histoires de la philosophie, des travaux remarquables sur l'histoire des sciences ; il nous manque une histoire des idées : nous ne voyons pas la formation, les époques, les révolutions de l'esprit commun. Ce n'est pas assez de prendre les idées générales dans les ouvrages des métaphysiciens et des savants ; il faut les surprendre en pleine action, quand elles s'emparent des hommes, chercher par quelles infiltrations elles s'insinuent dans les intelligences, par quels brusques assauts elles les bouleversent et les asservissent. De tous les points du temps et de l'espace, les idées accourent à nous et nous sollicitent ; idées religieuses, politiques, artistiques, scientifiques, morales, sociales. Par où, comment et pourquoi les unes réussissent-elles à s'établir en nous, à nous mouvoir avec la force du préjugé et même avec la persistance de l'instinct, tandis que d'autres échouent et retombent ? Celles qui s'enfoncent dans l'esprit et en deviennent le plancher solide, comment se sont-elles tassées, cimentées les unes aux autres ? Il y a des anarchistes chrétiens, des savants qui croient aux miracles, des pessimistes humanitaires. Selon quels procédés se forment en eux ces étranges liaisons de principes opposés ? Et dans la collectivité qu'est-ce qui règle l'assentiment jusqu'à déterminer, pendant certaines périodes, la mentalité générale d'un peuple ou d'une race ?

Ayant considéré tout cela, si l'on observe les événements intellectuels, on se convaincra que les idées ont une valeur logique qui est leur vérité et une valeur psychologique qui fait leur action et que leur vérité n'est pas plus la mesure de leur action que leur action n'est la mesure de leur vérité. C'est pourquoi l'histoire des idées doit être rapportée à l'histoire des esprits. Car il s'en faut bien que les vérités de tout ordre opèrent sur la masse du public

par l'évidence ou par la seule vertu des preuves. Plus elles sont éloignées de l'utilité matérielle immédiate, plus aussi leur fortune dépend des circonstances. Les systèmes de philosophie, les théories scientifiques sont de vastes réservoirs de pensées, des lacs dormants sur les hauts plateaux, défendus par des pentes escarpées et par d'âpres solitudes baignées de silence et de mystère. La nature ne peint que des images riantes sur la pellicule tendue et lisse de la surface, où l'ombre des nuages vogue parmi des gouttes de soleil. Sous ce voile à peine frémissant gisent des puissances formidables de destruction et de création, de mort et de vie. Elles reposent depuis des centaines de siècles, inertes dans leur pesant équilibre, étendues au pied des sommets; rien ne troublera leur majestueuse inutilité aussi longtemps que le pic et la pioche n'auront pas ouvert l'exutoire par où l'eau bondissante, versée en cascades, précipitée à pleins torrents, va creuser ses ravins, pousser ses cônes de déjection, épandre ses sédiments, ravager la végétation puis la régénérer, frayer à l'homme des communications naturelles, assurer le développement de l'industrie et du commerce, changer le régime physique, économique, social d'une région.

Les idées, avant de fertiliser l'esprit des foules, demeurent longtemps emprisonnées sur les hauteurs. Plusieurs de celles que nous croyons toutes modernes ont des sources fort reculées. Quelquefois nous pouvons suivre leur marche. Souvent elles ne descendent que par des cheminements secrets, par des voies compliquées et incertaines, embarrassées de mille accidents. Quand elles surgissent en public et circulent à ciel ouvert, leurs chances n'en sont pas moins variables, ni leurs destinées moins capricieuses. Mais à prendre leur cours dans son ensemble on entrevoit une régularité dans leurs fluctuations et comme une loi de leurs vicissitudes.

Harvey, quand il publia la circulation du sang, ne trouva pour le suivre aucun médecin de quarante ans passés. Au dire d'Aristote, Lycurgue gagna les Spartiates à sa constitution sans trop de peine : pour les femmes, rien ne put les y plier, il en fallut quitter l'entreprise. De toutes les idées que la conversation, les journaux, les livres nous présentent, nous en prenons quelques-unes pour amies, nous sommes hostiles à d'autres; d'autres nous demeurent étrangères.

Il y en a qui restent ensevelies pendant un siècle et percent tout d'un coup : Owen prétendait n'être, en toutes ses réformes de l'industrie, que l'exécuteur testamentaire de John Bellers, qui les avait proposées en 1696. On voit des idées qui s'éteignent et se ravivent ; on en voit qui meurent, ou qui persistent au contraire en dépit de tout. L'idée de patrie se fait jour, indécise, dans la chanson de Roland ; elle s'affermit par la Guerre de Cent Ans ; le XVIII[e] siècle la couvre de ses bruits d'humanité ; elle se ranime violemment aux premiers feux de la Révolution. La critique philologique de l'Ancien Testament qui a rendu illustres tant de noms au XIX[e] siècle, avait été inventée au XVII[e], par Richard Simon, l'Oratorien. Elle avait péri sur place. La séparation de l'Église et de l'État, une très vieille idée, appartient en propre à la papauté : elle naquit en 1111, dans l'esprit de Pascal II, pressé de mettre fin à la querelle de investitures. L'empereur Henri IV n'osa l'accueillir et l'idée du Saint-Père ne laissa nulle racine dans le monde. Mais l'idéal romain de l'*Imperium* a obsédé les esprits jusqu'à la fin du XIII[e] siècle, contre l'intérêt manifeste des souverains et des peuples, épuisant, déchirant la chrétienté. Platon règne encore sur les âmes par sa conception des deux mondes qui commande la dogmatique chrétienne et a retenti sur l'histoire des sciences toute entière.

Lorsqu'elles réussissent et fondent au milieu de nous un siège durable, les idées n'ont d'abord qu'une étroite assiette en peu d'esprits ; elles changent bientôt de forme ou de nature quand leur établissement s'élargit, et souvent celles qui triomphent sont à la fin différentes d'elles-mêmes par tant de caractères et de propriétés que le nom seul les fait reconnaître. A Rome, la *patria potestas* dura jusqu'au temps de Justinien et par delà ; elle se soutint dans le midi de la France ; à la veille de la Révolution un artisan de Toulouse émancipa son fils, un prêtre âgé de soixante ans. Bel exemple de la persistance d'une tradition. Mais on avait créé tant de dérogations, tant de droits de pécule soustraits à la puissance paternelle que la force de l'idée était presque toute réfugiée dans le mot.

L'histoire des dogmes, disait Auguste Sabatier, est jonchée de ces formes vides pour nous et semblables à ces coquilles blanchies que l'animal qui les habitait a quittées. Il en cite pour exemple la

préoccupation des démons, l'idée des possessions démoniaques, et la croyance au diable personnel, historique, agissant surnaturellement dans notre vie.

« Il n'apparaît plus à personne ni la nuit, ni le jour. Luther, en lui lançant son encrier à la tête, lui fit une blessure dont il est mort. L'encre a eu, pour l'exorciser à jamais, plus d'effet que l'eau bénite. »

Sabatier ne considère en cela que les savants et les habiles. Non seulement les démons habitent en beaucoup d'endroits reculés, mais encore le spiritisme rajeunit leur activité et la multiplie sous nos yeux, dans les villes, à la porte des laboratoires de psychologie! Seulement le nom change et la fonction se relève : le désincarné du xx[e] siècle ressemble plus au démon des Grecs qu'aux succubes du moyen âge.

Le christianisme est un grand exemple de la durée des croyances. Comptez ses révolutions, ses adaptations successives. Est-ce par ailleurs qu'il s'est maintenu?

Il y a une géographie des idées : le culte d'Épona, divinité protectrice des chevaux, invoquée par les cavaliers celtiques de l'armée romaine, fut propagé partout où la guerre ou les nécessités du service les appelèrent à fixer leur résidence.

Les idées ont aussi leur théâtre, acclamées en un lieu et, tout à côté, ignorées. En 1789, le clergé comprenait si mal le danger de ses possessions qu'il se bornait à en demander une répartition plus canonique; le clergé d'Artois, dans ses cahiers, va jusqu'à réclamer l'exemption de tous droits domaniaux, l'immunité fiscale, tandis que 79 bailliages du Tiers et 35 de la Noblesse proposaient déjà l'attribution des revenus ecclésiastiques à des œuvres d'utilité et que 32 bailliages du Tiers et 7 de la Noblesse allaient jusqu'à opiner pour la mainmise pure et simple sur le domaine de l'Église.

Les idées se fortifient par des alliances. A la faveur d'un principe de Rousseau la saisie des biens ecclésiastiques, qui n'avait été tout d'abord qu'une ressource financière, devint une mesure politique. On ne tolérait plus de corps intermédiaires entre l'individu et l'État. La Législative considère « qu'un État vraiment libre ne doit souffrir dans son sein aucune corporation, pas même celles qui, vouées à l'enseignement, ont bien mérité de la Patrie ». Interprétée à la lumière de ce principe, l'idée de l'appropriation

prit une extension indéfinie et fut appliquée aux établissements d'instruction et de charité, aux biens des académies et des sociétés littéraires ou artistiques, à ceux des compagnies d'arquebusiers, aux cimetières.

L'histoire des idées fourmille de bizarreries déconcertantes. Rien, à première inspection, qui ressemble à une continuité logique; le fil que nous essayons de tendre pour nous y reconnaître et nous diriger se noue, s'embrouille, casse à chaque pas. C'est que la fonction psychologique des idées est infiniment plus complexe que leur fonction logique. Si l'appareil logique suffisait, une idée devrait s'imposer quand elle est établie clairement par la constatation des faits ou déduite correctement de principes reconnus. Même aujourd'hui, même dans les sciences, cela n'arrive pas toujours, tellement que M. Pareto a pu écrire ces lignes :

« Les difficultés d'une étude conduite à un point de vue exclusivement scientifique, déjà très grandes en économie politique, le deviennent énormément plus en sociologie. Elles s'y heurtent à une foule de préjugés et de passions; et en outre il faut tenir compte d'une circonstance aussi singulière qu'importante : ces préjugés et ces passions peuvent être très utiles pour empêcher la dissolution de la société et la faire prospérer; par conséquent, la connaissance que pourrait acquérir la grande masse des hommes des vrais rapports des faits sociologiques peut être en certains cas nuisible, tandis que la connaissance de ces rapports pour les faits économiques n'est jamais nuisible, ou du moins ne l'est que plus rarement.

En raisonnant sur cet exemple, on verra le sens des mots : « Fonction psychologique des idées », que j'emploie faute de meilleur terme, celui-ci étant le moins impropre puisqu'il ne s'agit en définitive que des rapports de l'idée aux autres éléments de l'esprit.

Économiste et sociologue, M. Pareto entreprend de débarrasser la sociologie des entités métaphysiques, comme il a entrepris avec les économistes mathématiciens d'expurger l'économie politique des termes vagues et des métaphores. L'une et l'autre science ont, dit-il, pour seul objet l'étude des faits, de leurs rapports et des uniformités que ces rapports présentent. Quoi de mieux sensé? Que sont donc ces préjugés, ces passions dont il nous parle et qui font tant que d'empêcher la science de devenir scientifique? Et en

effet ne voyons-nous pas telle sociologie qui avait paru objective, enveloppée et déjà disparue à moitié dans le manteau de la métaphysique? Ne voyons-nous pas aussi, dans certains milieux, une philosophie dite de la solidarité substituée à l'observation exacte des faits politiques et moraux?

D'où vient ce renversement de la loi d'A. Comte, cette régression du troisième état au second? Parler de préjugés et de passions, cela suffit au savant qui poursuit sa recherche, écartant par une fin de non recevoir des objections étrangères à l'esprit de son œuvre et à celui de la science. Mais cela est trop court pour l'historien des idées, qui doit expliquer la formation de l'esprit public en analysant les dispositions des individus et leurs influences réciproques. Lorsqu'on lui parle de préjugés et de passions, ce qu'il entrevoit, sous cette désignation hâtive, c'est tout un ensemble de phénomènes, d'actions et de réactions, et non seulement le jeu des idées dans l'esprit, qu'elles peuvent affermir, ébranler, polariser, dissocier, mais aussi l'influence du terrain sur la graine, les déformations que l'idée venue du dehors peut subir en tombant dans les cadres de l'intelligence.

Ici la méthode historique demeure insuffisante. Il faut essayer de la description, de la classification, nous rapprocher des sciences naturelles, car l'histoire des idées se réduit à une vaine énumération si l'on se borne au dépouillement des textes. D'autre part, elle devient une œuvre de fantaisie si d'avance on y suppose une continuité logique. Suivre d'âge en âge l'évolution d'un principe, par exemple, serait s'exposer à une double chance d'erreur, à savoir de mettre une suite où il n'y aurait qu'une succession, et, en second lieu, de ne prendre les idées que dans les documents éteints, dans les livres où elles ont leur forme abstraite mais non leur action. Il y a peut-être quelque utilité à préciser ces deux points. Quant au premier, on oublie trop souvent qu'un principe d'explication n'est valable que dans la science ou il a été démontré, et que, transféré dans une autre, il devient une méthode de recherche ou une simple métaphore. Nous savons ce que c'est que l'évolution en biologie, parce que les animaux sont des êtres distincts, doués d'une vie propre et parce que nous voyons des séries morphologiques avec des formes extrêmes et des formes de passage. Il n'en est point ainsi dans le monde des idées : d'abord

elles n'ont point de réalité objective, elles n'existent que dans les esprits. Cela déjà fait une différence considérable. Le juge, par exemple, n'est pas le phonographe de la loi; il en est l'interprète. Ensuite il n'est pas certain que les manifestations d'une idée à diverses époques forment une série, avec des transitions et des aboutissants.

Je trouve le principe de la tolérance religieuse dans Castellion, puis chez Michel de l'Hôpital, chez Bodin, chez Bayle, chez les Encyclopédistes et en dernier lieu dans la Déclaration des droits de l'homme. Ai-je le droit de relier ces documents par le fil de la logique, d'imaginer que la fameuse torche du poète a circulé de main en main parmi ces auteurs et que la Constituante, enfin, s'est faite l'exécuteur testamentaire du premier, par l'intermédiaire de tous les autres? Mais les motifs, les intentions, les arguments, les prévisions, tout différait dans leur conception du principe, sauf l'expression verbale. Autant dire qu'en faisant la séparation des Églises et de l'État contre les Églises, on appliquerait les principes de Vinet qui la réclamait au nom de l'Église et à son profit!

Une idée n'est pas la même en des esprits différents, fût-elle énoncée dans les mêmes termes : la séparer de l'esprit qui la porte c'est la fausser. Mais l'esprit est chose malaisée à saisir, à pénétrer. Voilà où apparaît la seconde difficulté de la méthode historique dans l'histoire des idées. Les documents, c'est-à-dire les livres, ne nous donnent guère que des formules et des discussions; car on cherche à prouver son idée; quant à la vraie inspiration, quant au système mental de l'auteur, quant à la proportion de cette idée à tout le reste de sa pensée, quant à la proportion de sa pensée à l'ensemble des influences qui ont formé l'esprit d'une époque, sur tout cela nous sommes réduits aux conjectures, à je ne sais quelle divination. Cette histoire, plus encore que les autres, est une résurrection.

On sait combien les reconstitutions de ce genre ont été contestées. C'est une mode, depuis quelque temps, de s'acharner contre celles de Taine. Nul doute qu'elles ne fussent des simplifications, mais d'entre les meilleures, étant nouvelles, et faisant moins désirer des corrections que des compléments. En plein labeur, cependant, et dans sa pleine gloire et du milieu de ses matériaux, de ses lectures, de ses informations. Taine écrivait à M. Paul Bourget :

« Impossible, neuf fois sur dix, de donner la sensation finale et complète de la vie, faute de documents contemporains suffisants. »

Ni les livres, en effet, ni les documents, ni les mémoires ne nous donnent l'entière connaissance d'un homme; nous n'y découvrons que des fragments, des parties mortes d'esprits éteints et comme des débris fossiles du monde moral. Mais on restaure les fossiles. Les découvertes paléontologiques ont prouvé l'exactitude de certaines reconstitutions faites par Cuvier sans aucun modèle. Cette possibilité d'une vérification expérimentale assure un avantage aux déductions les plus hasardeuses des naturalistes sur les intuitions les plus pénétrantes des moralistes et des historiens. Aussi, pourquoi se borner à l'intuition? Que n'essaie-t-on de compenser les chances? Que ne cherche-t-on dans la voie des zoologistes? Le grand mérite de Taine est de s'y être engagé, et bien loin de lui chercher des querelles de myopes, ce qu'on pourrait regretter, s'il fallait regretter qu'il nous ait laissé quelque chose à faire, ce serait qu'il n'ait pas plus abondé dans son propre sens.

Nous n'avons pas à prendre toutes faites quelques lois des sciences naturelles pour les transporter dans les sciences de l'esprit, comme les organicistes l'ont fait naguère en sociologie. Il s'agit de trouver un biais pour introduire dans l'étude des idées le procédé de l'observation, de la comparaison, de la classification, la recherche des lois. Les psychologues, les philologues, bon nombre d'économistes et quelques sociologues y sont arrivés. Les vérités générales des sciences biologiques seront précieuses pour l'histoire des idées, mais en y changeant de caractère. Elles y deviennent des hypothèses, des suggestions, une méthode de travail.

Il semble bien, par exemple, que le principe de Cuvier, la loi féconde des corrélations organiques pousse ses prolongements extrêmes fort avant dans le règne de l'esprit. Si l'homme est divers, il n'est point épars; si l'âme n'offre pas toujours une entière unité de composition, toujours elle présente des connexions de parties, et les idées pourraient être, en plus d'un cas, des indices de ces connexions. Il ne s'agit point de l'association des idées, mais de relations plus profondes dont les termes sont parfois inconscients : des tendances, des dispositions affectives, intellectuelles, sociales, des formes de réactions habituelles. La cause de ces rapports nous échappe; quand nous les aurons notés en plus grand nombre, avec

plus de précision, nous verrons comment ils s'agencent entre eux, quel est le plan de construction de l'esprit à ses divers degrés; nous classerons ses variétés, tout innombrables qu'elles paraissent; nous les ramènerons à quelques types principaux, comme on a déterminé les caractères et les propriétés des six cent mille espèces de végétaux connus.

Dans les pleuplades inférieures, les indigènes d'Australie, les Polynésiens, les Bochimans, les Fuégiens, certains traits de la mentalité vont toujours de pair. Ce sont la gloutonnerie, l'impulsivité réflexe, l'incuriosité, la mobilité de l'esprit. Nos psychiâtres signalent les mêmes concordances chez les imbéciles. Les progrès de la civilisation amènent une telle complication de la mentalité, augmentent à tel point le nombre et la variété des réactions, la diversité des combinaisons, que la multiplicité des phénomènes nous empêche d'en saisir les régularités et les dépendances : les couples mentaux deviennent fort difficiles à isoler; cependant l'histoire des mœurs nous en découvre quelques-uns à première vue : les retours de la cruauté dans les périodes de terreur religieuse, l'honneur féodal et le mépris du travail manuel ou intellectuel; et de nos jours le rapport inversement proportionnel de la liberté politique et de la liberté sociale.

Les moralistes descripteurs nous ouvrent parfois des vues rapides sur ces conjugaisons d'états mentaux. La Rochefoucauld s'écrie : « Les personnes faibles ne peuvent être sincères. » Voilà une corrélation qui semble constante; d'autres le sont moins, par exemple quand il dit que la jalousie naît toujours avec l'amour; mais, comme on aperçoit des liaisons entre les caractères généraux d'une époque ou d'un peuple, de même on en trouve chez les individus. Les cas morbides nous les font surprendre dans leur formation. Depuis les observations du docteur Azam sur Félida X..., jusqu'à celle de M. Flournoy sur Hélène Smith, nous voyons les dissociations mentales, les dédoublements de la personnalité se passer comme si les éléments psychiques s'agrégeaient en séries distinctes, selon certaines affinités, chacun des groupes comprenant les traits de caractères compatibles entre eux, qui répugnent aux autres et les excluent.

De plus, s'il est vrai que les lois de la maladie sontles mêmes que celles de la santé, nous pouvons nous fonder sur les constatations

des aliénistes pour conjecturer de l'état normal. Or l'évolution de la folie systématisée progressive nous montre bien que l'état affectif anormal entre en lutte avec les sentiments moraux et les tendances intellectuelles supérieures. Dans la seconde période de la maladie, il les annihile, il ne laisse rien subsister de ce qui ne lui est pas homogène. Sans mettre là de finalité inconsciente, sans y voir autre chose que l'effet d'altérations organiques ou fonctionnelles, qu'on ajoute à ces faits tous ceux que M. Paulhan a recueillis pour établir son « association systématique », et l'on sera tenté, non seulement de répéter le mot de M. Godfernaux : « Toute émotion se crée son système », mais encore d'ajouter comme lui : « Toute vie est une série de délires systématisés plus ou moins légers ou durables ».

Une systématisation mentale, c'est l'organisation de quelques tendances par l'élimination de quelques autres. Il y a des dispositions de l'esprit, des tendances qui se repoussent, ne peuvent coexister de façon durable; il y en a qui s'appellent, s'attirent, se renforcent mutuellement, de telle sorte que la présence de l'une nous donne lieu de présumer celle des autres. Il est vrai, ces couples, ces groupes, ces conglomérats psychiques n'ont pas plus de fixité, en ont beaucoup moins que les espèces animales. Mais il ne nous en faut pas tant pour avancer et nous aurions fait beaucoup si nous arrivions à décrire avec un peu d'exactitude les époques de l'âme humaine.

Ces corrélations mentales, comment les idées peuvent-elles servir à nous les déceler? Je ne discuterai pas si elles en sont la cause ou l'effet. Posée ainsi, la question ne comporte point de solution précise; on n'aboutit qu'à la notion d'une causalité réciproque. Il faut prendre les choses d'nn autre biais. Les idées, en tout cas, sont des indices. L'idée délirante n'est pas la cause de la folie systématisée, mais elle la révèle aux esprits les moins prévenus. Indice ne veut dire ni cause, ni effet. L'un et l'autre si l'on veut. L'idée délirante, idée de persécution, idée érotique, politique, religieuse, apparaît quand le mal est déjà déclaré, mais elle le confirme, elle en oriente le cours, elle détermine les accusations, les haines, les vengeances du paranoïque. Le médecin, dès qu'il en a constaté la présence, sait ce qui a précédé et ce qui va suivre. Or les cas morbides sont la plupart du temps, pour le psychologue, des simplifications violentes qui mettent à nu quelque grand ressort du mé-

canisme mental. De là aux cas normaux, il y a sans doute une différence et un passage assez long, mais non pas une entière contrariété, et comme l'idée délirante ne germe pas sans un terrain préparé, de même une opinion politique, sociale, ne se produit point et surtout ne réussit pas en toutes circonstances.

Elle est l'indice d'un état d'esprit chez celui qui la propose et d'un état d'esprit chez celui qui la reçoit. Rousseau n'était pas un révolutionnaire, c'était un fabricant d'idéal, un constructeur de cités imaginaires, comme Platon, comme Thomas Morus, comme Fourrier. Il appartenait à la nombreuse famille de ceux qui tendent invinciblement à se réfugier du monde réel dans un milieu fictif. L'esprit révolutionnaire existait avant lui. Depuis vingt ans, d'Argenson en avait dénoncé les progrès quand le *Contrat social* parut. Ce livre devint une Bible. Les révolutionnaires y trouvaient la formule éloquente de leurs antipathies et de quelques-unes de leurs aspirations. C'est pourquoi l'on parle aujourd'hui fort inexactement du *Contrat social*, de la *Nouvelle Héloïse* ou de l'*Emile* quand on les prend pour eux-mêmes et qu'on les détache de la mentalité générale dont ils ont été dès le premier jour et dont ils demeurent le symbole.

Au XVI[e] siècle, le succès de la *Satire Ménippée* est venu d'une rencontre toute pareille dans une direction opposée. On y applaudit le bons sens bourgeois, terre à terre et moqueur, dans un moment où l'on était excédé de la Ligue, du spectacle de la misère, des entreprises de l'étranger et où l'âme, pour avoir été trop tendue et avoir vibré de trop de fureurs et de terreurs, se relâchait d'elle-même.

Sur ce sujet, l'histoire littéraire est pleine d'exemples et de confirmations. *Werther*, le *Génie du christianisme*, les *Méditations* de Lamartine en 1820, *Oncle Tom's Cabin*, de Beecher-Stowe, *Krafft und Stoff*, de Büchner, *Maison de Poupée*, d'Ibsen... laissons les vivants.

Je crois superflu de multiplier les citations. Peut-être admettra-t-on les conclusions suivantes, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèses. Nous avons besoin d'une histoire de l'esprit qui nous représente la mentalité commune dans les principales époques, car c'est là le canevas sur lequel les plus grands génies n'ont fait que broder, et rien, en somme, ne subsiste, des plus originaux, que ce qui est

devenu le bien de chacun. Pour connaître l'esprit d'une époque, il faudrait avoir démêlé les mobiles, les intérêts, les habitudes, les aspirations qui le composaient. Bien plus, il faudrait indiquer les lois de combinaison de ces éléments, comme le chimiste indique les substances dont un corps est formé, leurs proportions, la température à laquelle elles se combinent et les propriétés qui résultent de leur combinaison. Nous en sommes fort éloignés, mais nous avons des raisons sérieuses de penser qu'il y a des familles d'esprits, des types mentaux, des corrélations naturelles, organiques, entre les éléments psychiques. Déterminer quelques-unes de ces corrélations, ce serait éclairer l'histoire morale. Les idées, qui sont ce qu'il y a dans l'esprit de plus visible, de moins malaisé à classer et à dater, et qui nous sont rapportées par des auteurs de tous les temps auraient pour nous une utilité précieuse, comme de merveilleux réactifs, si elles correspondaient à des synthèses mentales, si elles en étaient le signe révélateur et que leur présence suffît à les déceler.

J'en ai cité des exemples, dont je conviens volontiers qu'ils ne font pas preuve; il faut y regarder de plus près, analyser la fonction psychologique des idées, en étudier la nature, les limites, les variations. Toutes les idées sont-elles des indices ou lesquelles, et de quoi, et quand, comment? C'est seulement après avoir touché ces questions qu'on peut agiter avec fruit le problème de la formation de l'esprit public. Dans l'impossibilité de les résoudre d'un seul coup et même de les examiner toutes, je les ramène à deux principales : Comment une idée se comporte-t-elle dans un esprit et comment se propage-t-elle d'un esprit à un autre? C'est à la première que je vais m'attacher.

II

Comment une idée opère-t-elle dans un esprit? Cherchant à définir l'esprit général d'une époque et le sachant fait de quelques traits essentiels qui ont entre eux des connexions étroites; soupçonnant d'autre part que ces corrélations peu apparentes s'expriment en certaines idées fort visibles germées dans les profondeurs de l'âme puis remontées à la surface, et qui s'agitent aux vents du

siècle, sous tous les yeux; supposant tout cela nous avons à nous demander ce que la fleur que nous voyons peut nous apprendre de la tige et de la racine que nous ne voyons pas.

La fleur sur sa tige, l'idée qui se trouve liée à un état psychique, je l'appelle idée-indice; et remettant à plus tard les distinctions nécessaires, je prends ces idées indifféremment dans l'esprit qui les forme et dans le public qui les adopte, qu'il s'agisse d'une ample théorie, comme le déterminisme scientifique, d'une conception étroite, comme l'adventisme du septième jour, concrète, comme celle du rapt des enfants attribué par les païens aux premiers chrétiens et par les chrétiens aux juifs; abstraite, comme les droits de l'homme; positive, comme l'héliocentrisme; négative, comme l'athéisme; limitative, comme la représentation des bornes du monde dans la cosmographie médiévale; indéterminée : l'infini, l'éternité, l'absolu.

Tous ces caractères logiques deviendront peut-être inutiles pour l'étude de la fonction psychologique des idées et il en faudra définir d'autres, entièrement différents. Ramassons les idées-indices que nous pourrons glaner dans le champ du passé et recueillons-en autant que possible autour de nous, en pleine vie courante, chez l'épicier, notre voisin, chez le naturaliste, notre frère, chez l'anarchiste, notre matière d'expériences.

Comment une idée devient-elle une idée-indice?

Suivant une doctrine qui nous est proposée avec insistance par un certain nombre de philosophes, notre intelligence serait avant tout un instrument d'action. Elle est orientée vers l'extérieur. Notre perception des objets, c'est le résumé des attitudes que nous pouvons prendre à leur égard, la mesure de notre action virtuelle sur eux. N'est-ce pas interpréter d'une façon trop étroite le fait incontesté que la perception est liée à des mouvements? n'est-ce pas aussi méconnaître l'importance des perceptions et des idées pour la vie de l'esprit? Indépendamment de toute action, sans être le moins du monde tournée vers le dehors, la pensée joue en nous un rôle essentiel. Elle est l'agent d'une perpétuelle synthèse par laquelle la personnalité consciente, le moi, s'organise. C'est la pensée qui le fait exister, la pensée prise à tous ses degrés, de la sensation élémentaire jusqu'au raisonnement abstrait.

Je ne discute pas de la nature de la personnalité : il faudrait

pour cela creuser sous les racines de la conscience; je me borne à constater qu'en éclairant les mouvements secrets de notre être, tendances, automatismes, dispositions affectives, la conscience tend à les coordonner, soit en les équilibrant, soit en les hiérarchisant, et que la perception extérieure elle-même, bien loin de s'épuiser dans la connaissance de notre action possible sur les objets, concourt à la cohésion et à l'intégrité de l'esprit, comme la pression atmosphérique contribue à maintenir les jointures et les articulations du corps. Sur ce point, la lumière est faite. Il suffit de rappeler les observations et les analyses de M. Pierre Janet. Non seulement la désagrégation psychologique avec rétrécissement du champ de la conscience, mais aussi les troubles permanents de la perception, par défaut de synthèse, manifestent un état morbide dans lequel se développent la suggestibilité, les hallucinations, le doute maladif.

Ces données sont incontestables. Nous n'avons qu'à les prolonger, à passer des cas morbides aux cas normaux, pour entrevoir sous un nouveau jour certaines formes supérieures de l'intelligence et même la pensée abstraite et logique, le concept. Prenons une idée concrète : le nom propre. Un enfant de quatre ans, chez qui la synthèse mentale est loin d'être achevée, qui ne distingue pas toujours ses rêves de ses perceptions réelles, ni ses imaginations de ses expériences, rapporte à son nom tout ce que nous rapportons à sa personne, malgré l'imperfection de sa mémoire, qui ne lui permet pas d'établir une liaison continue entre ses états. Il n'apprécie même la durée que par les mots : aujourd'hui, hier et demain, qui désignent le présent, le passé et l'avenir en général. Le souvenir, chez lui, ne se confond plus entièrement avee l'impression actuelle; il en est parfois fort distinct; l'enfant a comme des visions multiples de soi-même sur des plans divers. Il les met toutes ensemble sous l'invocation du mot Pierre ou Paul. Le nom, ici, n'est pas la cause de la synthèse mentale, qui a des sources organiques profondes; il n'en n'est pas la simple expression, car il ne vient pas après elle, il en est le contemporain. Il est l'instrument, le moyen de cette synthèse, et voilà pourquoi il sert à l'évoquer.

Le nom de famille joue un rôle analogue chez les adultes, le nom du clan dans les tribus sauvages. L'orgueil du nom, les sacrifices qu'on lui a faits de tout temps ne s'expliquent pas entièrement par

la solidarité des membres d'un groupe et leur communauté d'intérêts. Un de mes anciens maîtres s'est privé, sa vie durant, des plaisirs les plus légitimes et presque de l'indispensable pour payer les dettes de son frère, un industriel traqué par la malchance. Du désastre, rien ne l'eût touché; il vivait hors de la contrée, assez embarrassé de sa propre famille, étranger aux affaires du défunt. Mais il voulut sauver le nom et mourut, l'ayant fait. Le nom, pour lui, n'était-ce qu'une appellation? C'était chez ce brave homme qui s'analysait peu, le résumé, et plus, l'expression consciente, et mieux encore, le point de rencontre et aussi et peut-être par là le point de clarté d'une foule de tendances, de souvenances, d'inhibitions.

Prenons maintenant une idée assez générale, mais susceptible d'une représentation imagée et qui a subi de nombreuses révolutions : l'idée de Patrie.

L'élément primitif de cette notion, celui qu'on retrouve dans la mentalité infantile et même chez quelques animaux est l'attachement d'habitude aux lieux où l'on a vécu, le souvenir de la terre natale; le culte des ancêtres a fixé cette disposition, comme on le voit encore aujourd'hui par l'exemple des Chinois; la Patrie, c'est la terre des aïeux protecteurs. Dès lors, la notion étant formée, quoique rudimentaire, nous la voyons s'enrichir de nouveaux éléments. Ce n'est pas là, tant s'en faut, un simple phénomène de sémantique. Les nouvelles acceptions du mot s'associent aux anciennes parce que de nouvelles dispositions mentales viennent s'agréger au complexus primitif, s'y coordonnent. Cette organisation s'accomplit grâce à la notion préexistante. L'idée a présidé en quelque sorte à sa propre évolution. La Patrie, terre des aïeux, ce fut aussi la contrée où l'on a le sentiment de l'unité morale par la communauté de la langue et des traditions, particulièrement des traditions religieuses; ce fut encore le lieu où l'on exerçait des droits; pour quelques-uns aujourd'hui, c'est, de plus, le pays où l'on s'efforce de réaliser, dans les institutions et dans les mœurs, son idéal de justice, de fraternité, d'humanité. Sans la notion, ces divers éléments s'intègrent mal. En Turquie où, si je ne fais erreur, le mot « patrie » est séditieux, on est musulman d'une part et d'autre part Albanais, Kurde, Arabe; sous le croissant, il y a des peuplades, il n'y a point de nation, tant que la foi religieuse n'entre point en cause.

Les idées, puisqu'elles servent à former les synthèses mentales, peuvent servir à nous les révéler. Refusera-t-on cette propriété aux notions abstraites, aux vrais concepts? Erreur, dont l'histoire fera prompte justice, pourvu que nous reportions chacune de ces idées abstraites au temps de sa vie visible, de sa pleine action, de ses conquêtes dans l'esprit. Quoi de plus détaché de nous, semble-t-il, de plus dépourvu d'influence sur l'organisation de notre personnalité morale que l'idée de la pesanteur? Eh bien, voyez-la se former, de Galilée à Newton; c'est là que nous pouvons juger, par les oppositions qui se sont déclarées, de la nouveauté des habitudes intellectuelles qu'elle entraînait, de la révolution qu'elle contribuait à produire dans la mentalité tout entière.

Aujourd'hui, dans le public cultivé, les idées abstraites sont celles qui ont les associations dynamiques les mieux établies. Il y a un esprit scientifique; le mécanisme est monté; il joue automatiquement, sauf pendant les crises; l'automatisme ressemble d'autant plus à l'instinct qu'il est mieux établi; ce qui a coûté jadis le plus de peine est ce qui nous en coûte à présent le moins et nous n'apercevons guère le système mental que nos idées commandent en nous, parce qu'il « est nous ». Taine disait : La raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé conduit les choses humaines, puisque, pour les conduire, elle doit elle-même devenir un préjugé. Et M. Ribot écrit : « Ce qui se passe toutes les fois que nous avons dans la conscience le mot général seulement, n'est qu'un cas particulier d'un fait psychologique très commun qui consiste en ceci : Le travail utile se fait au-dessous de la conscience, et il n'y a en elle que des résultats, des indices ou des marques. »

Il y a des tempéraments rationnels, — qui ne sont pas toujours raisonnables — en qui l'organisation psychique a lieu surtout par le procédé de l'idéation. Chez ceux-là les noyaux de concrétion, mentale sont en général des idées. On s'attendrait à voir ces esprits plus changeants que d'autres, du moins plus compliqués, puisque le jeu des idées, somme toute, est plus riche, plus varié, plus rapide que celui des sentiments ou des *impulsions* motrices, et peut s'accroître indéfiniment, bien au delà du point où celui des émotions deviendrait un danger. Au lieu d'une plus grande agitation, vous trouvez en eux, toute proportion gardée, plus d'équilibre et de régularité. Pourquoi cela? Parce que l'idée opère dans

l'esprit une simplification en même temps qu'une synthèse. Le savant illustre qui disait : « Pour entrer dans mon oratoire, je ferme la porte de mon laboratoire », avait groupé ses habitudes mentales en deux systèmes qu'il rapportait à deux idées, l'idée religieuse et l'idée scientifique. Entre ces deux idées, il avait élevé une cloison étanche. Point de communications, point de conflit, point de malaise. Il faisait fonctionner tour à tour le mécanisme qui dépendait de l'une et celui qui dépendait de l'autre. Le savant ne prétendait connaître que l'expérimentation et le déterminisme des faits; le croyant ne voulait de fermeté qu'à se soumettre. Je ne crois pas possible une division si exacte et si ingénieuse des fonctions psychiques sans les notions abstraites de science et de religion qu'il avait choisies pour être les deux pôles de son esprit.

On le voit, simplification ne veut pas dire seulement abréviation, dans le sens où l'on soutient aujourd'hui qu'une théorie scientifique n'est rien de plus que le résumé d'un grand nombre de faits, utile pour les manier commodément et les enregistrer sous un moindre volume. C'est là le premier office de toute idée générale. Mais elles simplifient l'esprit d'une autre manière encore. Elles en rendent le mécanisme moins compliqué. En un sens, si l'on veut, elles tendent à l'appauvrir. Dans le passage de la vie consciente inférieure à la pensée rationnelle, à l'idée définie et abstraite, il se perd une foule d'images flottantes, d'émotions indéfinissables, de particularités individuelles. Renan se plaignait un jour, regrettant les nuances de sa pensée qu'il était obligé de sacrifier à la clarté de l'expression. Si la clarté de l'expression nous coûte quelque chose de notre pensée, la clarté de la pensée nous coûte quelque chose de notre individualité.

Mais aussi comme tout marche avec plus d'aisance, de régularité, de sûreté, quand chacun de nos rouages s'engrène exactement et qu'il suffit de tourner quelques clés, d'évoquer un petit nombre d'idées pour faire mouvoir les ressorts de notre machine psychique! Nous sortons du réflexe par l'éveil de la conscience; nous retournons à l'automatisme par la fonction simplifiante de l'abstraction, nous ne nous y achèverons jamais, étant sollicités malgré nous par l'univers infini où le changement est perpétuel.

Mais je n'ai point à embrasser la destinée humaine : j'ai voulu

montrer l'importance de l'idée pour l'organisation et pour la simplification de la vie morale.

Unification, simplification, et, de plus, protection de l'esprit. De même qu'en s'organisant par le lien des idées, les éléments de la personnalité se contrepèsent et s'équilibrent et que souvent ils se simplifient en se coordonnant sous les prises de la réflexion, de même ils s'affermissent aussi et acquièrent un pouvoir prodigieux de s'accroître. Pascal l'avait-il déjà entrevu, Pascal qu'on trouve si grand pour ce qu'il osait penser et qui est peut-être plus étonnant par tout ce qu'il sut voir?

« La mémoire, la joie sont des sentiments, et même les propositions géométriques deviennent sentiments, car la raison rend les sentiments naturels et les sentiments naturels s'effacent par la raison. »

Traduisons ce beau latin dans le jargon moderne. Ne pourrions-nous attribuer à Pascal, sans qu'il y ait cette fois de contestation, une petite découverte psychologique? Les sentiments naturels s'effacent par la raison : Telles sont les pertes, ou, si l'on veut, les déchets. Accoutumés à l'idée de causalité naturelle, nos paysans ne connaissent plus l'horreur sacrée que la nature inspirait aux anciens. Quand leurs rivières prenaient une couleur de sang ils hâtaient les rites expiatoires, ils s'émerveillaient avec terreur; quand l'une des nôtres se colore en vert foncé nous soupçonnons quelque géologue d'avoir jeté de la fluorescine dans les bassins supérieurs. Je serais trop long à faire le compte des émotions dont nous ne savons plus vibrer.

La raison rend les sentiments naturels; par où je pense, il veut dire qu'elle leur ôte leur rôle d'exception et leur assigne une place dans l'esprit, avec un rang et un droit de paraître.

Même on a vu de certaines impulsions basses et honteuses, .econnues de celui qui les portait en lui, avouées publiquement, servies avec férocité dès qu'il eut réussi à se les donner pour des caractères de la vertu. Ce cas n'est pas fort rare; la lueur des bûchers en a plus d'une fois éclairé les conséquences.

Définir une idée, c'est lui créer des alliances; définir un sentiment, une volition c'est les tirer de l'existence souterraine, les faire vivre en plein jour; ils en meurent ou s'y fortifient. Ils s'y peuvent enrichir de tout ce que nous apparions avec eux pour

former nos concepts. C'est ainsi que les Suisses romands célèbrent avec fierté, comme victoire nationale, l'anniversaire des guerres de Bourgogne où leurs aïeux ont été écrasés impitoyablement par les ancêtres de leurs confédérés. Pareille assimilation ne se fait guère que sous la dépendance d'une idée, elle n'a d'autres limites que celles de l'extension indéfinie du concept.

L'idéation est une défense de l'esprit. Il serait difficile de s'exagérer l'importance de cette fonction protectrice. On sait combien les chocs nerveux, les traumatismes moraux contribuent à la dissociation mentale, combien les vrais équilibrés, les Montaigne, les Montesquieu sont rares, et combien en tout temps on rencontre d'âmes douloureuses qui ne sont que heurts, sursauts et frissons. De celles-là les unes succombent; vous les rencontrerez dans les cliniques, à tous les degrés de la psychose; les autres, dont l'histoire n'est pas moins instructive quoiqu'on l'ait moins souvent écrite, se tiennent dans l'état normal par des efforts incessants et désespérés. Ils ont recours à divers procédés, la distraction, l'isolement, l'abandon de leur vouloir à quelque autorité extérieure, la création d'un milieu fictif et ce qu'on pourrait appeler l'intellectualisation. Toute la philosophie de Spinoza, toute celle de Schopenhauer dans sa dernière partie, est une application de ce procédé. Ce qui trouble, ce qui meurtrit, ce qui déchire, le transformer en idée abstraite, le considérer *sub specie aeternitatis*; n'en faire qu'un accident, une ride un instant éclairée sur la nappe obscure et profonde de la volonté, voilà comment s'y prennent les plus grands.

D'où vient cette propriété singulière que possèdent les idées d'amortir les chocs moraux? Le besoin métaphysique ne naît-il pas de là? En psychologie morbide, l'apparition de l'idée délirante dans la seconde période de la folie systématisée serait-elle moins en effet du mal qu'une suprême ressource de l'organisme pour le conjurer, comme la fièvre où les médecins voient une réaction naturelle et le plus souvent salutaire? Expliquerait-on par là les résultats heureux que M. Pierre Janet obtient en faisant évoluer les idées fixes au lieu de les déraciner?

Nous n'épuiserons pas ce sujet de longtemps. Avant de le quitter, il est indispensable de signaler une propriété sociologique des idées. Qu'elles servent à désigner des objets, réels ou fictifs, et

des rapports entre ces objets, cela va de soi; qu'elles permettent à un homme de s'entendre avec lui-même et de communiquer avec les autres hommes, cela n'exige point d'éclaircissements. Qu'elles deviennent un signe de ralliement, la marque d'un accord ou d'une opposition entre un individu et son groupe, entre des collectivités, cela est moins immédiatement visible et presque aussi gros de conséquences. Les idées sont des drapeaux.

Quand le besoin de l'unité morale se fait sentir dans un peuple, ce qui arrive généralement sous la pression d'un danger extérieur, les opinions particulières deviennent aisément des crimes. Voilà sans doute pourquoi la liberté de penser n'a pu naître dans les États peu considérables. Ils sont plus souvent menacés, leur existence est mise en jeu plus promptement, la nécessité de la cohésion y est plus vivement ressentie et l'autorité y est plus proche de chaque citoyen. La liberté de penser paraît avoir été plus grande dans la Rome impériale qu'à Athènes, et ce n'est pas dans la protestante Genève ni même en Hollande qu'elle a été revendiquée au XVIII[e] siècle, mais en France et en Angleterre où la cohésion sociale était moins étroite. Il n'arrive guère qu'une grande nation se passionne toute à la même idée, car elle est toujours formée de plusieurs groupes. Ce phénomène, cependant, s'est produit en France, surtout à Paris, au moment le plus critique de la Révolution. Sous peine de mort, il fallait être ce qu'on appelait un patriote, affecter les mœurs et le langage, afficher les dogmes politiques, sociaux, tantôt religieux, tantôt irréligieux, de ce personnage de convention.

Mais c'est en étudiant des collectivités plus restreintes qu'on observera le mieux la propriété sociologique des idées. La vie courante des sectes politiques, religieuses, professionnelles, scientifiques, artistiques, en offre de nombreux exemples. On entend de braves gens crier : « A bas le bourgeois », qui, dans leur privé, ne feraient pas du mal à une mouche; on en voit qui ne rêvent qu'amour et simplesse et damnent irrémissiblement ceux qui ne prient point selon leur formule : idées-devises, idées de groupes, marque d'appartenance à un clan, qui remplacent les anciens totems, sans beaucoup plus de valeur scientifique, sans beaucoup moins d'action sociale. Elles n'ont pas la même fixité : les clans, aujourd'hui, s'interchangent, ou plutôt s'entrecroisent et s'enchevêtrent. On est

membre d'une famille, d'un parti politique, d'une association religieuse, d'un syndicat professionnel, d'une classe sociale, d'un corps scientifique, d'une école d'art et de vingt groupements temporaires, clubs, sociétés, confréries. Chaque homme est, pour ainsi dire, logé dans l'intersection d'une multitude de cercles sociaux. Les circonstances le font glisser de l'un à l'autre. Les mêmes circonstances font évoluer les idées de groupes. De là résulte une multiplicité de combinaisons, d'aspects, d'influences qui nous déconcerte. Tant de variété dans les apparences nous éblouit, la force même et la rapidité du mouvement nous aveuglent sur sa régularité.

Cela est de grande conséquence. Il importe d'arriver à discerner les idées de groupes. Gardons-nous de les arracher du groupe où elles ont leurs racines; nous n'aurions qu'une fleur d'un jour, sans rien connaître de la plante. Ici surtout apparaît l'illusion de ceux qui confondent les propriétés psychologiques des idées avec leurs propriétés logiques. Les cruels démentis que l'histoire leur a infligés tant de fois ne leur ont pas encore dessillé les yeux. Ils classent les idées d'après leurs ressemblances logiques et ne s'enquièrent pas de l'analogie des esprits. Ainsi le déterminisme scientifique et la prédestination des Jansénistes appartiennent à la même catégorie de notions. Mais je ne sache pas que l'idée du déterminisme ait jamais fomé le lien d'un corps savant, bien plutôt l'idée expérimentale, tandis que la prédestination chez les Jansénistes était manifestement une idée de groupe. C'est pourquoi le déterminisme scientifique abonde en conséquences de l'ordre intellectuel avec bien peu d'effets sur la conduite de la vie, et c'est aussi pourquoi l'idée des Jansénistes se sent dans toute leur vie, en dépit de ses conséquences logiques sur lesquelles ils disputaient sans vouloir entendre à rien : car ils les ont si mal saisies que parmi ces suites ils n'ont pas même aperçu le déterminisme. Pascal, en certains endroits, le salue d'une boutade négligente, puis retourne à brasser ses antithèses pour en tirer des contradictions.

Comment surgit l'idée de groupe? Est-elle assujettie à des conditions déterminées? Meurt-elle quand le groupe se délie, ou survit-elle d'une vie falote, ou se renfonce-t-elle dans l'esprit de quelques isolés? Sa fonction psychologique est-elle en raison inverse de sa fonction logique? Autant de questions que l'étude des faits seule peut éclaircir, et dont la plupart se posent aussi quand on examine

le rôle de l'idée dans la synthèse psychique de l'individu, dans la simplification mentale et dans la défense de l'esprit. Vraisemblablement les idées possèdent encore d'autres propriétés qu'on ne laissera pas de découvrir; il nous serait moins utile, pour le présent, d'en chercher de nouvelles que de trouver les signes caractéristiques de celles que nous connaissons.

III

Il y a des corrélations dans l'esprit comme il y en a dans l'organisme physique. De ces corrélations, les idées peuvent en être l'indice, dans certains cas, parce qu'elles servent à les former, parce qu'elles en simplifient le mécanisme, parce qu'elles contribuent à les maintenir et parce qu'elles assurent l'unité mentale du groupe comme celle de l'individu. Mais toutes les idées n'ont pas ces propriétés et celles qui les ont ne les ont pas toutes. Il en est qui les ont eues et qui ne les ont plus, d'autres qui ne les avaient pas les ont acquises. Un moyen de reconnaître celles qui en sont pourvues nous serait précieux. Cela nous suffirait pour fonder quelques prévisions ou pour justifier celles que nous faisons, car nous en faisons chaque jour et je ne dis rien ici qui ne se vérifie par l'observation la plus commune. A qui n'est-il arrivé de détourner une conversation par ménagement, averti d'instinct qu'une des personnes présentes allait s'affecter? Nous souffrons malaisément d'être contredits sur les idées qui nous tiennent à cœur et la discussion ne nous plaît que sur celles qui ne nous touchent point. Quoi de plus banal et qu'y a-t-il en cela que la différence de la fonction psychologique à la fonction logique des idées? Un peu d'aigreur, plus de vivacité ou de silence de notre interlocuteur nous fait connaître que nous remuons en lui les fibres de l'âme.

Ce qui arrive ainsi dans de moindres affaires et que nous devinons à quelques nuances, n'est-il pas aussi ce qui se passe dans de plus grandes et n'en pourrait-on trouver les signes? Il me semble et je voudrais montrer que les idées présentent certains caractères qui dénoncent leur fonction spéciale.

Il ne faut pas espérer trop cependant pour le début; le danger qui nous menace à chaque pas est de substituer l'hypothèse à l'observation, le raisonnement à l'étude patiente des faits. Utile dans

les phases avancées de la science, l'esprit de système peut frapper de mort les jeunes recherches; gardons-nous de la déduction. Même si nous ne pouvons commencer que par des indications détachées, à mesure qu'elles augmenteront en nombre, elles formeront un ensemble et, à la fin, un corps.

Prévenons un malentendu. Ce serait tomber dans une erreur bien fâcheuse que d'entreprendre une classification des idées d'après leur fonction; tantôt elles exercent la fonction logique et tantôt la fonction psychologique; elles jouent souvent ces deux rôles à la fois. Nous ne pouvons songer à les mettre en petits paquets avec des étiquettes.

Après 1859, quand les grandes luttes scientifiques qui ont marqué le milieu du XIXe siècle se furent engagées en Angleterre et en Allemagne, puis, un peu plus tard, en France, le monde savant et même le public cultivé se divisa en deux partis sur chacune des principales questions, celle de l'âme, celle de la transformation des espèces, celle de l'homme préhistorique, celle de la génération spontanée. De l'aveu de tout le monde il ne s'agissait que de débats scientifiques. La démonstration logique ou la preuve expérimentale, voilà tout ce que les uns prétendaient exiger, tout ce que les autres disaient fournir. Mais quelle animation dans les controverses, quelle attente fiévreuse du résultat des expériences, quelle âpre discussion des faits, quel tumulte enfin et que de passion! Mars lui-même, casqué et tout rugissant, avait fait irruption dans la retraite des sages. L'histoire nous prodigue de pareils spectacles. Qu'on se rappelle la querelle des réaux et des nominaux, celle des antipodes, les fameuses querelles médicales, celle de l'antimoine au XVIIe siècle, celle de la vaccine au XVIIIe! On y surprend l'idée en pleine fonction psychologique. Mais leur fonction logique n'en est pas supprimée : les intérêts matériels ou moraux, l'esprit de caste, le misonéisme aigrissaient la verve de Guy Patin, de Riolan, de Blondel; néanmoins c'était la défense de la vérité qui demeurait leur prétexte et leur but.

D'ailleurs les mêmes idées nous passionnent et nous laissent froids suivant les temps. Victor Hugo s'est jeté assez tard dans la querelle du romantisme; Sainte-Beuve, au contraire, s'en est bientôt retiré.

C'est pourquoi l'on échouerait si l'on essayait de classer les idées

en notions purement rationnelles, qui n'ont de rapports qu'à la vérité et en idées qui importent pour la vie et la défense de l'esprit. C'est à la forme des idées qu'il convient de nous attacher. Comme les logiciens ont remarqué plusieurs caractères, l'extension, la compréhension, la qualité, la quantité, qui servent à déterminer les propriétés logiques d'un concept, de même certains autres caractères révèlent le rôle d'une idée dans la vie de l'esprit. Vraie ou fausse, une idée peut-être l'agent de quelque synthèse mentale, un moyen de simplification du mécanisme psychique, une arme aussi et une protection, et enfin un signe de ralliement. Prend-elle une forme particulière dans chacun de ces divers rôles? Change-t-elle d'apparence en changeant de fonction? Arriverait-on à discerner et à définir ces aspects psychologiques des idées? Désignons-les par les mots : « Formes des idées » pour les distinguer des caractères logiques des notions. Quelles sont les principales entre ces formes?

On voit aisément qu'ici la déduction n'aboutirait pas. Que je considère une âme aux prises avec elle-même, qui tente de se sauver de ses troubles, j'imaginerai vingt recours dont aucun ne sera celui de son choix : la distraction, la concentration, l'autotomie, l'alternation des tendances, l'abandon des volontés, la création d'un milieu fictif... Sans qu'il ait un nombre indéfini de procédés, rien toutefois ne m'avertit de celui qui va être mis en œuvre, ni, par conséquent, de l'idée qui sera la traduction réfléchie de ce dynamisme psychique et encore moins de la forme que cette idée revêtira.

Seuls les faits nous instruiront. Notons les diverses formes des idées, à la rencontre, sans nulle préoccupation de système, et voyons s'il en est qui décèlent des corrélations mentales, soit organisées, soit en voie de formation.

Guy Patin appelait les partisans de Harvey « circulateurs », non seulement parce qu'ils défendaient la circulation du sang, mais surtout parce que « circulatores » veut dire bateleurs, charlatans, sophistes. Il garda le mot jusqu'à la fin. C'était son argument sans réplique. Pour la discussion savante, il s'en rapportait à Riolan. Qui n'a remarqué ce procédé d'abréviation par lequel une longue théorie prend un nom et devient populaire ou suspecte sans en être mieux comprise de ses partisans et de ses adversaires? Il est vrai, quand nous parlons de la loi de Mariotte ou du postulat d'Euclide, cela ne signifie pas nécessairement que nous ignorons la physique

et les éléments de la géométrie. Le nom est ici un moyen de rappel commode, un résumé : on substituera aisément le défini à la définition, selon la règle de Stuart Mill. L'abréviation de l'idée, à la façon de Guy Patin, est tout autre chose. En voici un exemple un peu gros que les journaux nous ont rapporté après la guerre cubaine.

« Selon M. Altherton Brownel, qui accompagnait M. Taft dans sa tournée en Extrême Orient, le malaise, la détresse même qui règnent dans l'archipel des Philippines ont des causes économiques plutôt que politiques. Les 90 p. 100 de la population, pour ne pas dire davantage, demandent *l'independencia* sans se rendre le moindre compte de ce que ce mot représente, et l'envisagent comme une sorte de panacée à tous les maux très réels dont cette population souffre. De cette ignorance, M. Brownel donne un amusant exemple. Un aigrefin colportait partout une boîte hermétiquement close, disant qu'elle contenait *l'independencia*, et en promettant leur part à tous ceux qui lui donneraient dix *pesos*. On arrêta l'escroc, on ouvrit la boîte devant un certain nombre de ses dupes, sans réussir à les détromper, car elles restèrent convaincues que l'être assez puissant pour enclore *l'independencia* dans une boîte, l'était assez aussi pour l'escamoter et la faire disparaître quand il était tombé aux mains des *Americanos*. »

Ce n'est pas la crédulité de ces pauvres gens qui fait l'intérêt du cas, c'est le rapprochement de toutes sortes d'aspirations confuses, le cri de mille détresses, un mélange de notions vagues, de superstitions, tout cela ramené à un mot qui court de bouche en bouche. Voilà bien la *forme de réduction* de l'idée. Ces mots-devises, ces mots-formules, parfois sont terribles : Mme Veto, les chrétiens aux bêtes.... Ils ne le sont pas toujours; on les voit paraître, comme à l'essai, toutes les fois qu'un groupement humain cherche en quelque sorte son point d'agrégation. Le trône et l'autel; égalité, fraternité ou la mort; la propriété, c'est le vol; *no popery*; Dieu le veut. On dirait que l'idée se resserre dans une expression semblable au cri; les refrains des chansonniers agissent de la même manière; à ce sujet, rappelons le penchant du peuple à parler proverbes, cette habitude dont Cervantes a tiré parti si heureusement dans le personnage de Sancho Pança, Molière dans ses personnages de servantes, Racine dans celui de Petit-Jean.

Aux degrés supérieurs de l'échelle mentale, il se passe un phénomène analogue. Suivez la formation d'un groupe religieux, politique, artistique : à mesure que le groupe gagne en cohésion vous verrez l'idée du fondateur perdre son appareil de preuves, se transformer en mot d'ordre, en signe de ralliement.

Les Églises, qui ont offert jusqu'à nos jours l'exemple des cohésions les plus étroites que l'on connaisse, ont abouti de tous temps à des orthodoxies, c'est-à-dire à la constitution d'un minimum de doctrines élevées au-dessus de la discussion et qu'on ne propose plus, mais qu'on impose ou qui s'imposent, étant la marque d'allégeance, le témoignage de l'appartenance à la communauté. Est-ce là le « fait social » dont parle M. Durkheim? Mais il faut bien voir que les idées, en prenant ce caractère social, dépouillent leur caractère intellectuel, jusqu'à devenir inintelligibles. Voilà pourquoi nous ne comprenons plus rien aux querelles d'Arius et d'Athanase, qui ont fait couler le sang.

Un pessimiste conclurait de là que les hommes ne s'entendent que sur ce qu'ils ne comprennent pas. C'est trop dire et surtout mal dire, puisque c'est borner la valeur des idées à leur signification logique, et nier leur action psychologique et sociale. Si l'on trouve que ces deux fonctions s'exercent en raison inverse l'une de l'autre, on n'en doit tirer qu'un motif de mieux étudier la seconde qui est la moins connue, sans rien ôter à la première de ses droits.

En résumé : l'idée prend une *forme de réduction* quand elle devient l'idée commune d'un groupe. Cette réduction est un appauvrissement de sa valeur logique et une simplification parfois extrême de son expression verbale, qui tend vers le pur symbole.

Il y a une *forme d'action* et une *forme évanescente* des idées. La forme dite d'action n'est pas la seule qu'une idée puisse revêtir au temps de sa pleine force. Mais elle est significative et reconnaissable. L'idée se ramasse en quelque sorte sur elle-même et se présente par la pointe. On l'érige sous une lumière crue, on en fait saillir les arêtes, éclater les couleurs; on en grossit les proportions. On la définit, non seulement par ses propriétés, mais par ses contraires. Elle se porte sans autre sur le premier plan de l'esprit, et, si c'est une idée de groupe, au premier rang dans le programme du parti. Aussi dédaigneuse des nuances que des con-

cessions, elle repousse les alliances étrangères. Elle ne redoute point les bizarreries qui la rendent plus saisissante. Un air entier, un caractère fruste, des expressions concrètes, voilà son signalement. Elle s'accompagne volontiers de passion : de sentimentalité, jamais. Lorsque le prophète Élie, deuxième du nom, le fameux Dowie, vient parler à nos ouvriers, gens peu mystiques, pour les séduire à son vasselage, on fut surpris de le voir insister si longuement sur la guérison par la prière. Il devait récolter des sourires et ce fut le plus clair de son gain, jusqu'au moment où il entretint ses auditeurs de la répartition des bénéfices à *Zion's City*. Pourquoi cet entêtement à un motif sans écho? La maladresse, il l'avait assez prouvé, n'était pas son fait. Ces meneurs d'hommes sont des connaisseurs. Mais il comptait sur l'ascendant de son idée dont il était rempli et qui, sur ses lèvres, prenait naturellement la forme d'action. Il appuyait sur des conséquences singulières; il subordonnait la question sociale à sa toquade thérapeutique; il partageait l'humanité en adversaires et en adhérents.

Quelque pudeur que nous devions mettre à choisir nos exemples parmi les traits de la vie contemporaine, je ne puis m'empêcher de citer la propagande des anti-militaristes parce qu'ils sont dans le coup de feu et que leur idée a nettement la forme d'action. Ne dirait-on pas qu'ils ont fait la gageure de la présenter comme un défi? L'anti-sémitisme est apparu sous les mêmes dehors dans ses périodes d'intensité. Ces façons datent de loin. M. Boissier rapporte des avocats romains, vers la fin de la République, qu'ils dramatisaient leurs plaidoiries en chargeant la partie adverse de méfaits imaginaires, assassinats, viols, incendies. Par contraste, leur client devenait pure vertu, le héros de l'innocence opprimée. Voilà l'instinct aboutissant au procédé, la forme d'action créée artificiellement au service d'intérêts privés.

Moins visible, moins rude dans les idées scientifiques, la forme d'action y est fréquente, soit qu'un projet ou une conception envahisse l'esprit d'un chercheur solitaire, soit qu'ils affrontent le public. Palissy illustre le premier cas. Nous avons des documents du second tout près de nous, qui sont les commentaires qu'on a faits de la découverte du radium.

Mais un moyen plus simple de mettre en évidence la forme d'action d'une idée, c'est de la comparer avec sa forme évanescente.

Dans le même temps, dans le même pays, non pas chez les mêmes personnes, la même idée tantôt se présente avec hauteur, comme par droit de conquête, tantôt s'annonce discrètement comme une vieille courbée et un peu honteuse, gênée de vivre. Point de définitions tranchantes, rien d'altier, et même rien de précis; on ne fait pas son siège à part, on se mêle partout avec des complaisances empressées pour les autres hôtes de l'esprit, des prévenances qui vont jusqu'à l'attendrissement.

L'idée active marche avec la passion, l'idée évanescente s'enveloppe de sentimentalité. Voyez la France, de 1750 à la Révolution. Hors le petit groupe des réformateurs clairvoyants, les Turgot, les Malesherbes, vous avez le peuple, ou, pour mieux dire, la classe montante, la nouvelle élite, qui s'enfièvre aux fougueuses déclamations de Rousseau. D'autre part, une aristocratie brillante et frivole. Comme les bourgeois, elle applaudit Jean-Jacques, et Voltaire, et Beaumarchais. Imagine-t-on qu'elle les ait compris? Un camp de guerre, avec les préparatifs d'un assaut furieux; la bergerie de Trianon, avec des moutons bien peignés et des houlettes à guirlandes; un tumulte de haine, de misère et de mépris; le carnaval de l'insouciance, l'abandon dans la sécurité aveuglée; un Callot et un Watteau; les mêmes mots du vocabulaire de 1762 servaient à désigner tout cela : bonheur de l'humanité, retour à la nature, vertu. Mais c'étaient des épées ou des jouets, selon les mains. Retour à la nature, de Rousseau à Robespierre, le bouleversement de l'État, le nivellement jacobin, l'application violente d'un système préconçu; retour à la nature, de Rousseau à Chateaubriand, par Bernardin de Saint-Pierre, par Florian, le rêve d'un Éden tout fleuri d'amour candide et de naïve confiance, la vertu bêlante, les flots tièdes de l'attendrissement qui s'épanche à pleins bords.

La forme évanescente des idées est le signe d'un relâchement partiel ou général de l'esprit; les ressorts sont débandés, l'énergie se détend. Dans l'aristocratie française, malgré des apparences de gaîté et je ne sais quelle agitation scintillante, toute force était amortie. Sur ce point, les historiens sont d'accord, et M. Pareto a montré la vraie signification de ce phénomène, dans l'introduction de son ouvrage sur les systèmes socialistes, en formulant la loi de la circulation des élites. Quoique je m'interdise l'appréciation des

faits contemporains, je ne puis m'empêcher de signaler aux esprits observateurs le ton de certains appels à la justice sociale, à la solidarité, à l'égalité, qui partent des rangs de la bourgeoisie.

On le voit, l'idée évanescente n'est pas une idée en voie d'extinction; c'est l'idée telle qu'un esprit désarmé la reçoit ou la traduit. Par une coïncidence bien explicable on rencontre souvent les idées sous cette forme chez le vieillard, chez l'enfant; elles la prennent si fréquemment chez les femmes que j'aurais pu substituer les mots « forme féminine » aux mots « forme évanescente », si l'idéation féminine n'était de soi tout un problème, digne d'une étude à part.

Parlerai-je de quelques autres formes des idées? Il semble bien qu'il y en ait une qu'on pourrait appeler la *forme personnelle*. Pour l'étudier, il sera utile de mettre nos cas en série. Au bas de l'échelle, nous avons les dégénérés, les « demi-responsables » de Forel et Mahaim. Un trait que les psychiâtres soulignent avec insistance chez les malades, et en particulier dans la manie querelleuse (*psychopathia quaerulans*), c'est l'exaltation morbide du moi. Et ils expliquent le cas par une dissociation mentale, par une désorganisation de l'esprit. L'hypertrophie du moi est remarquable chez l'enfant à diverses époques, notamment quand il commence à fréquenter une école, ce qui est pour lui l'occasion d'une petite crise d'adaptation sociale; on sait combien, à l'époque de la puberté, l'invasion d'une nouvelle fonction organique retentit sur le mécanisme mental, quand elle se fait brusquement. Beaucoup de déséquilibres datent de là ou se déclarent à ce moment. Et l'on sait de quelle sensibilité inquiète et aiguë, de quelle ombrageuse susceptibilité le sujet fait preuve en ces circonstances.

Chez l'adulte normal, l'exagération du sentiment personnel n'est pas rare; elle se produit par occasion; mais elle est plus commune chez les tempéraments émotifs; on l'a signalée de tout temps chez les artistes, — *genus irritabile vatum* — qui sont particulièrement disposés à des alternatives d'enthousiasme et de découragement, et souvent ne prennent confiance en eux-mêmes que grâce à la faveur du public. Par leur nature et par celle de leur profession, ils sont exposés à des crises intérieures qui se renouvellent constamment.

L'exaltation du moi, l'intense vanité, l'excès du sentiment per-

sonnel accompagne les états de déséquilibre psychique. Comment ce caractère se manifeste-t-il dans l'idéation?

Les dégénérés inférieurs se donnent à connaître par des actes non seulement impulsifs, mais propres à attirer l'attention. Avant son ignoble crime, Luccheni, entendant parler d'un meurtre, disait : « Moi aussi, je voudrais tuer, mais quelqu'un de marque. » Puis il assassine l'impératrice d'Autriche et s'écrie en cour d'assises : « J'ai voulu venger ma vie. »

D'autres font une réclame de charlatan éhonté, souvent fort maladroite. Les apaches professent une considération exceptionnelle pour l'auteur d'un crime à sensation dont les journaux ont parlé. Grâce à la publicité des exécutions capitales, la mort même leur devient l'occasion d'une suprême exhibition théâtrale.

Sur un tout autre degré de l'échelle humaine, le dégénéré supérieur se distingue aussi par la recherche de l'effet, par le goût de l'extraordinaire. Il lui arrive de tomber de la sorte sur une idée heureuse. Des découvertes scientifiques, de hardies explorations, des entreprises téméraires et bruyantes leur sont dues. Ils sont capables de ténacité car la passion du moi, comme toutes les passions, est un ressort puissant. Mais ne les cherchez jamais du côté des Olympiens, entre les héros qui ne veulent attester leur mérite que par leurs œuvres et qui s'enveloppent d'ombre en faisant luire leur génie sur tous les hommes.

Plus on y regarde et plus on découvre de multiples et insensibles transitions des cas morbides aux cas normaux. L'homme le mieux équilibré ne l'est pas toujours. Une différence de ses crises à celles de l'instable ou du dégénéré, c'est qu'il garde le choix de ses réactions; toutes les défenses de l'esprit lui demeurent possibles ou du moins la plupart. L'autre en a peu et se confine bientôt en une seule. Il arrive cependant à l'être normal par excellence de se sentir désarmé et de subir, pris au dépourvu, la déformation vaniteuse, cette excroissance de la personnalité, semblable à la galle que la feuille de chêne forme sous la piqûre du cynips; défense spontanée, peu adroite, qui ne rend pas le sujet plus adaptable, mal calculée pour les complications de la vie moderne.

Alors éclate l'obsession de l'originalité. A quoi nous la remarquons? Question délicate, je le veux bien; surtout, question pressante, qui nous conduit à faire une distinction. Le mot originalité

est équivoque. C'est pourquoi je dis *forme personnelle* des idées. L'originalité est une marque d'excellence quand elle est appropriée aux fins naturelles de l'individu ou de la société. Il est bizarre qu'on raccommode soi-même sa chaussure. Cela est tout à fait normal lorsqu'on se trouve à quatre mille mètres, dans une cabane du club alpin, avec une grimperie en perspective. L'affectation de l'originalité, voilà, dans l'idéation, le signe ou l'un des signes de l'hypertrophie du sentiment personnel.

On en voit beaucoup d'exemples dans la littérature, chez les romantiques de second ordre, chez les impressionnistes et d'une manière générale partout où une nouvelle génération s'élève pour déposséder sa devancière. Découvertes proclamées avant toute confirmation, théories dénuées de preuves, bizarreries du style, couleurs forcées : on donne pleine licence à l'exagération. Quoi d'étonnant si les époques troublées en offrent particulièrement le spectacle? N'est-ce pas alors que les dissociations mentales sont le plus fréquentes, par l'effet des chocs moraux plus violents, plus directs et plus répétés? Considérez de ce point de vue la « virtù » italienne, à la Renaissance, le XVI[e] siècle en entier, ses fondateurs de partis, de sectes, et même ses savants et ses philosophes, Cardan, Servet, Giordano Bruno!

Disons quelques mots de la *forme fictive* des idées. La fiction n'est pas toujours un procédé littéraire. Elle est souvent une manière de penser. Certains esprits sont ainsi faits que pour eux la réalité se transpose sur un plan artificiel. Ils voient les mêmes objets que nous mais dans un autre monde, où les rapports sont en général simplifiés, parfois réduits à quelques traits et comme schématiques. Ils n'en peuvent supporter l'image qu'à cette condition. A cette condition seulement la réalité quotidienne devient assez simple, assez uniforme pour qu'il leur soit possible de s'y adapter. Telles sont les conceptions de Marat, l'ami des hommes, telles, en un autre genre, les créations d'Hélène Smith, le sujet, désormais classique, de M. Flournoy.

C'est là, à son degré inférieur, e mécanisme de la formation de l'idéal. En ce peu de lignes, je ne saurais tenter même l'esquisse d'une fonction si considérable. Le mélodrame populaire, avec sa répartition des personnages, côté vice et côté vertu, satisfait chez l'enfant et chez l'homme inculte ce besoin de simplification qui

revient au besoin d'y voir clair tout de suite, de régler son attitude sans variation et de s'épargner ces tâtonnements, ces restrictions, ces incertitudes, aussi intolérables à une intelligence sommairement construite et tournée vers l'action, que l'ébattement des pièces et des écrous est funeste dans une machine.

Plus haut, vous rencontrez tous ceux qui se font ou qui tracent aux autres des règles, des lignes de conduite valables pour un ensemble de circonstances; plus haut encore, ceux qui ne se contentent que d'un modèle absolu, universel et parfait.

Les esprits de cette sorte ont joué un grand rôle dans l'histoire. Ils trouvent faveur aisément auprès de la foule, car elle se reconnaît en eux; ils ne cessent pas de lui ressembler en s'élevant au-dessus d'elle. C'est par ses attraits qu'ils la séduisent, par ses armes qu'ils la combattent, par ses instincts qu'ils la gouvernent.

Pourquoi le besoin de simplifier la vie mentale conduit-il, dans l'idéation, à la forme fictive? Sans doute, parce qu'il est plus aisé de régler un monde imaginaire que le monde réel, de créer en pensée que de réformer en fait. De la *République* de Platon à l'*Utopie* de Morus et à l'*Icarie* de Cabet, de la *Cyropédie* à l'*Émile*, de Roger Bacon à Jules Verne, le procédé est le même. Confondre ces rêveurs avec les hommes d'action, c'est faire une grave erreur, c'est prendre Fénelon pour un Bismarck.

Formes de réduction, d'action, d'évanescence, forme personnelle, forme fictive, peut-être ne sont-ce pas là les formes principales et je ne prétends point les avoir déterminées avec une rigoureuse précision. Que de temps les botanistes n'ont-ils pas mis pour arriver à leur classification naturelle? Le propre de ces recherches est de remplacer la vérité soudaine et définitive par l'approximation graduelle, les inventions par les trouvailles et la démonstration logique par la possibilité de la prévision. De même que les géologues ont fait un pas décisif en substituant la théorie des causes actuelles à l'hypothèse des grands cataclysmes, nous, de même, en comparant les manifestations de l'esprit à ses divers degrés, en nous élevant de la connaissance de la synthèse individuelle à l'étude du fait social, nous oserons conclure du présent au passé et nous pouvons espérer de là quelques nouvelles explications sur les époques qui nous ont précédés, sinon quelques conjectures sur l'avenir.

MAURICE MILLIOUD.

LA CONTRADICTION DE L'HOMME

(Fin)[1]

§ 5

L'optimisme foncier, qui laisse reconnaître les imperfections accidentelles ou non essentielles manque de solidité. Il faut l'étayer à son tour. Et c'est le rôle de la religion et de la philosophie. Tout n'est pas bien ici, mais tout sera bien ailleurs un jour. C'est là une si forte raison qu'elle permet de supporter, ou même de recommander le plus décidé pessimisme devant les tristesses de la vie actuelle. Le ciel apparaît d'autant plus beau que la terre est plus horrible. Ainsi, chacun, selon ses désirs, peut retrouver l'harmonie ici-bas ou là haut et partout à la fois, s'il y tient. Ceci convient mieux à la philosophie qui, parlant au cœur avec moins de puissance et d'autorité que la religion, a besoin de se montrer, sur divers points, plus accommodante et plus souple.

Ainsi l'instinct social et l'instinct individuel retrouvent leur accord et peuvent s'essayer à vivre en bonne intelligence. Chacun a cherché à duper l'autre et chacun cherche sans cesse à profiter le mieux qu'il peut de la convention qui a rétabli la paix entre eux, en en interprétant les clauses, en les tournant, en trichant au besoin avec plus de carrure. L'instinct social vise à refréner l'instinct individuel en lui imposant les volontés de Dieu, les règles établies, en le leurrant par les satisfactions promises dans une autre vie. L'instinct individuel approuve et tâche d'obtenir au plus juste prix les avantages offerts et de s'assurer les joies d'en haut en renonçant le moins possible à celles d'ici-bas. Quelquefois pourtant il se fait dupe, il se rallie, il renonce et trouve des compensations dans ce renoncement même. Plus souvent l'homme est simplement illogique, il accepte la croyance religieuse qui satisfait l'instinct social, tandis que, d'autre part, il laisse ses désirs égoïstes le diriger à leur gré dans la plupart des circonstances de la vie.

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.

Les croyances religieuses et philosophiques sont une sorte de ciment qui unit les morceaux séparés du moi, l'instinct social et l'instinct personnel. Elles réalisent l'harmonie, parce qu'elles font croire à cette harmonie. Elles séparent de leurs alliés naturels un certain nombre de sentiments égoïstes pour détourner leur force au profit de l'instinct social. Et l'égoïsme lui-même, s'il est bien compris, doit se subordonner au devoir en vue des satisfactions futures et infinies qui lui seront accordées.

Sans doute ni la religion ni la philosophie n'ont toujours ainsi entendu leur rôle. Elles existent ou tendent à exister pour elles-mêmes, et à négliger les désirs égoïstes de l'homme aussi bien que son instinct d'élément d'une société. Seulement l'instinct social a tâché de se servir d'elles et parfois il y est parvenu, parfois aussi il y a échoué. Mais elles ont d'autres soutiens que lui.

D'autre part cet instinct même est souvent aveugle et maladroit, il se trompe, il s'engage en des voies sans issue, en des routes pernicieuses. De nombreuses déviations dues à leurs tendances propres et aux erreurs de l'instinct, à la poussée de l'égoïsme aussi, nous montrent les religions et les philosophies allant contre l'instinct social, favorisant l'individualisme. Parfois encore elles affaiblissent à l'excès les désirs individuels sans lesquels pourtant la société ne peut vivre. Et par exemple elles peuvent tendre vers la fin de toute société en prêchant la chasteté absolue et même en l'imposant par des mutilations. Mais je n'étudie pas pour le moment la nature propre et le rôle des religions et des philosophies, j'indique seulement leur emploi par l'instinct social.

§ 6

Des bourrasques, des rafales ou le lent travail des siècles viennent toujours démolir ou désagréger, fissurer les édifices de croyances où l'humanité se réfugie, et à l'abri desquels elle n'arrive point à se trouver heureuse. Les religions, les philosophies se décomposent et tombent. Alors l'instinct social inspire ou tourne à son profit de nouvelles idées. Les trois « stades de l'illusion, » comme disait Hartmann, se succèdent, et sans doute même ils se remplacent dans un ordre qui n'est pas toujours le même, selon les peuples et les individus. Le bonheur dans la vie présente,

l'harmonie dans une autre vie par la volonté de Dieu, l'accord final des désirs et des volontés sur la terre, mais seulement pour l'humanité future, enchantent les esprits tour à tour et les plient à la loi sociale. Et l'âme sociale les ramène d'une idée à l'autre, selon que celle-ci ou celle-là s'adapte mieux aux circonstances présentes.

Mais elle ne se sert pas seulement d'elles, elle emploie toutes celles qui peuvent avoir quelque influence sur l'homme et déterminer le triomphe de l'instinct social sur l'instinct égoïste. Il s'agit toujours pour elle de s'imposer, de se développer, d'arriver à transformer la nature humaine par la subordination définitive de la vie individuelle à la vie collective. Toutes les idées, tous les sentiments qu'elle peut utiliser lui sont bons. Elle excite tour à tour la pitié comme le sens de la justice, l'idée d'égalité comme l'esprit aristocratique, l'amour de la patrie et l'humanitarisme, le courage guerrier et la prudence commerciale, la sympathie, l'affection et la haine elle-même. Et toujours elle dresse, en face de l'égoïsme, des sentiments et des idées qui doivent soit le réduire à s'effacer devant elle, soit le lui concilier. Ainsi se forment les diverses conceptions de la vie, plus ou moins logiques avec elles-mêmes, et plus ou moins ajustables entre elles qui donnent une sorte de fond commun à la morale. Nous voyons naître ainsi une « morale de la sympathie », une « morale de la justice », même une « morale de la concurrence ». Mais ceux qui prêchent surtout la sympathie ne renoncent pas à la justice, ni ceux qui prêchent la justice à la sympathie. Et l'âme sociale emploie successivement et simultanément tous les moyens pour séduire et pour dompter un éternel antagoniste.

§ 7

Une de ses principales armes, c'est la théorie du devoir. Et il faut s'y arrêter un peu, car elle synthétise un grand nombre des autres, et elle les domine, elle les appuie et prétend en fonder ou en expliquer la valeur.

Sans doute convient-il de ne pas s'en exagérer l'importance. Il est parfaitement possible de vivre, de vivre socialement, de vivre « honnêtement » sans beaucoup penser à la conception du « devoir » et sans éprouver avec beaucoup de force et de fréquence les senti-

ments qui s'y rattachent. Les philosophes s'en sont visiblement exagéré l'importance. Et cependant cette valeur, cette importance restent considérables. Examinons donc le « devoir » et sa domination, et nous dirons quelques mots ensuite des revanches que prend contre lui la nature opprimée.

La théorie du devoir est un admirable exemple de la façon dont la philosophie a pu obscurcir et compliquer les choses les plus simples. Elle a construit laborieusement des mythes mystérieux, abstraits et sans charmes sur des réalités claires et un peu banales.

La notion du « devoir », la notion positive, est aisément accessible. Un être quelconque, un homme ou un objet, « doit » être approprié à sa destination. Une montre « doit » indiquer l'heure, marcher régulièrement. A ces conditions, elle sera une bonne montre, car elle sera d'autant meilleure qu'elle s'y conformera mieux. Pareillement un chien d'arrêt « doit » trouver le gibier, et rester immobile tout près de lui en indiquant le gîte où il attend le chasseur.

Et pareillement aussi un cordonnier « doit » faire des souliers solides, et de forme élégante; un cocher « doit » maintenir son cheval à une allure assez rapide en évitant de heurter d'autres voitures ou d'écraser des passants; un médecin « doit » soigner de son mieux les malades et les guérir même quelquefois; un juge connaître la loi et en appliquer les prescriptions avec humanité et clairvoyance.

Tout cela n'offre aucune difficulté. Un individu, comme un organe, à la fonction bien définie par les besoins de la société ou de l'organisme dont il fait partie, « doit » remplir cette fonction de manière à assurer la vie la meilleure et le développement de l'ensemble social ou organique dont il est un élément. Il le « doit », cela veut dire que c'est cela qui est nécessaire à la vie harmonieuse de l'ensemble et ce qu'attendent de lui, s'ils peuvent raisonner, les autres éléments du même ensemble, ses collaborateurs, qui veulent profiter de son activité comme lui profite de la leur et qui désirent qu'il travaille avec eux à l'œuvre commune.

Et cela, ils ont le « droit » de l'exiger. Cela veut dire que dans un ensemble bien organisé, chacun sera traité en effet de façon à ce que la vie de l'ensemble en profite le plus possible. L'élément

qui remplit bien sa fonction recevra ce qui lui est nécessaire pour la continuer, celui qui ne peut ou ne veut s'en acquitter sera éliminé ou mis hors d'état de nuire. Le cœur ayant envoyé du sang aux poumons, le poumon doit à son tour faire oxygéner ce sang, et le cœur doit recevoir pour son propre entretien du sang oxygéné qui lui permettra de continuer à envoyer du sang impur aux poumons d'une part, et d'autre part du sang artériel aux organes en général. Son « devoir » et ses « droits » sont ainsi nettement fixés par les besoins de l'organisme et par ses propres relations avec les autres organes.

Tout cela est très clair et fort simple, et cela s'applique encore sans trop de peine aux hommes en tant qu'ils sont spécialisés dans quelque métier. Il est assez compréhensible qu'un boulanger a le « devoir » de faire un pain agréable au goût et sain pour l'estomac, et qu'il a, en revanche, le « droit » de recevoir, de ses clients, de la monnaie qui ne soit point fausse, en quantité suffisante pour pouvoir faire et continuer son travail, ou du moins d'être entretenu d'une façon ou de l'autre par les particuliers ou par l'état.

Mais les choses vont se compliquer, et la philosophie aura beau jeu. Tout d'abord les hommes ne sont pas spécialisés comme des organes du corps. Un épicier n'est pas seulement toujours et partout épicier. Il peut être époux, père, amateur de peinture, ou de musique, ou de jardinage, pêcheur et bien d'autres choses encore. Et alors, quand il s'agit de déterminer ses droits et ses devoirs sur tous ces points spéciaux, d'établir leurs rapports, leur accord ou leur subordination, il est bien malaisé de parler en connaissance de cause avec exactitude et précision.

§ 8

C'est là une première difficulté, et dans la pratique elle est rebutante. Mais du point de vue de la théorie abstraite elle ne change guère le problème. Il n'est pas impossible de concevoir quelles tendances, en règle générale, il faudrait encourager, quelles autres il faudrait réprimer, et dans quelle mesure ces deux opérations seraient à pratiquer. Si l'on découvrait chez un médiocre chapelier des facultés de remarquable ébéniste ou un vrai génie de peintre, il faudrait encourager évidemment en lui la qualité psychique, la

tendance qui lui permettrait de rendre à la société les services les plus rares, les plus précieux, ceux qu'il est le plus capable de lui rendre; ce serait son « droit » d'avoir les moyens d'exercer cette fonction, et ce serait son « devoir » de l'exercer de son mieux.

Il y a bien d'autres difficultés : souvent la tendance la plus forte et la plus impérieuse n'est pas du tout celle que la société trouve son intérêt à faire épanouir. Un penchant excessif à la luxure, une gourmandise désordonnée, une malheureuse passion pour la littérature ou la musique, un amour sans réciprocité peuvent être des tendances très fortes dans l'individu et nuisibles à la société. Alors, dans ce conflit de l'ensemble et de l'élément, l'ensemble « doit » évidemment, de son point de vue, trouver des moyens de se faire obéir. Mais, du point de vue de l'individu, c'est la passion dominante qui paraît surtout devoir être satisfaite. Et nous pourrons trouver que la société, étant plus importante, son droit passe le premier. Mais l'individu peut ne pas entrer dans ces considérations et se résigner sans peine à faire passer avant tout ce qui lui plaît le plus. Et s'il s'obstine à cette attitude, nous n'aurons aucun moyen logique de l'en faire sortir.

C'est qu'ici, en effet, nous ne pourrons plus parler de l'adaptation de l'homme à sa fonction ou plutôt cette fonction est double, contradictoire et correspond à la nature double et contradictoire de l'individu. L'individu est un élément social, sans doute, et à cet égard il doit subordonner sa vie à la vie sociale, cela est évident. Mais l'individu est en même temps un individu qui existe en lui et pour lui. Et, en tant que tel, il ne relève que de lui, et sa fonction est de vivre le mieux qu'il peut. Si son intérêt coïncide avec celui des autres, c'est tant mieux, mais s'il s'y oppose, comme cela arrive forcément, ses « devoirs » sont doubles, opposés et contradictoires selon que nous regardons en lui l'élément social ou la nature individuelle, selon que nous y considérons les autres hommes, qu'il est à un certain degré, ou l'individu différent des autres et hostile aux autres qu'il est aussi par l'autre face de sa nature.

Le conflit est logiquement, et si l'on peut prendre le mot en un sens assez abstrait, moralement insoluble. Ici les divers moyens que j'ai analysés tout à l'heure, de faire cesser le désaccord des natures et de leurs désirs, restent inefficaces, — et ils ne sont jamais efficaces complètement.

Alors intervient la principale tentative pour faire accepter, par la partie irréductible de l'individu, la forme sociale avec ce qu'elle a de plus contraire à l'individualité même, pour faire sortir la volonté sociale et anti-individuelle des tendances qui ont combattu l'instinct social. Si Dieu reste impuissant, si la vision illusoire de l'humanité future, si l'affection, si la routine suggérée restent incapables à détacher l'individu de lui-même, voici le « devoir », qui va s'atteler à la tâche impossible. L'affirmation du devoir, ainsi philosophiquement compris, c'est une tentative hardie pour introduire dans l'individu, et faire rayonner de l'individu même, en la tournant contre l'individu, l'autorité, cette force essentiellement sociale dont il faut dire quelques mots.

§ 9

Quand un enfant, sur l'appel de son père, vient à lui, c'est par goût naturel, s'il a du plaisir à se retrouver avec lui, et s'il espère recevoir un jouet, c'est par intérêt s'il interrompt une agréable partie de billes, en évaluant instinctivement les inconvénients d'une apparente surdité. Mais il peut obéir simplement, sans réflexion, parce que son père a parlé, parce que c'est son « devoir » d'obéir, parce que, sans même s'en rendre compte, il subit une sorte de suggestion impérieuse et s'adapte à l'ordre donné. Assurément l'intérêt bien compris, l'affection et d'autres sentiments ont contribué au développement de cette tendance à obéir, à se conformer. Admettons aussi que des réflexions sur la supériorité physique, intellectuelle, morale, sociale du père, que des illusions même y soient intervenues. Le sentiment de l'obéissance, du respect de l'autorité n'en est pas moins devenu une chose indépendante, *sui generis*, existant maintenant en soi et tenant sa place dans la vie de l'esprit. Et il est sans aucun doute naturel à l'homme. Il est la réponse de l'organisme, l'adaptation spontanée à une excitation, à des circonstances particulières, analogue à tous les réflexes qui ajustent l'organisme à ses conditions extérieures. Seulement la condition à laquelle l'esprit s'adapte ici, c'est l'existence de la société, c'est l'ensemble même de la vie sociale. L'obéissance, le conformisme, c'est le réflexe social par excellence, la réaction naturelle de l'instinct social chez celui qui ne commande pas. Car

la direction d'un côté, l'obéissance de l'autre, ce sont les grands facteurs de la vie sociale, tant quelle n'est pas suffisamment organisée pour que chaque élément y fasse spontanément son office, ce qui n'est peut-être jamais le cas dans l'existence d'une société où les éléments sont distincts et relativement indépendants comme nous le sommes les uns des autres.

Le caractère essentiellement social et instinctif de l'obéissance ressort avec évidence de la nature même de l'acte. Ceux qui se font le mieux obéir ce ne sont pas toujours ceux qui donnent les ordres les plus justes ou les plus utiles. Ce ne sont pas ceux non plus qui donnent les ordres les plus agréables. Pour prendre un cas extrême, il n'y a pas de calcul d'utilité, pas d'appréciation personnelle de moralité dans l'obéissance du magnétisé au magnétiseur. Y a-t-il même de l'affection? Rien ne prouve qu'il y en ait dans la plupart des cas, ni surtout qu'elle y soit essentielle. Car, d'une part, l'obéissance peut simuler l'affection, et, d'autre part, il est possible aussi qu'elle la produise, dans le cas où les facteurs personnels et égoïstes sont, comme chez l'hypnotisé, rendus pour un moment presque nuls, et réduits à l'impuissance. Que l'influence, l'autorité soient d'ailleurs attachées à certaines qualités généralement utiles à l'espèce, cela est assez vraisemblable.

L'obéissance se rattache assez étroitement à l'imitation, dont Tarde, quoi qu'on puisse penser de la généralité absolue de sa théorie, a mis hors de doute l'énorme importance. Peut-être est-elle plus proprement sociale encore, et c'est au moins mon avis. L'autorité acceptée, que ce soit celle d'un individu, celle d'un groupe ou d'une secte, le conformisme, toutes les manières d'agir qui se rattachent à ces manières d'être et d'agir, sont des faits éminemment sociaux, des forces organisatrices de la vie en commun, et la manifestation extérieure de cet instinct social qui est une moitié de l'homme, de la part que prennent les autres dans notre existence intime et dans notre moi.

§ 10

Naturellement cette tendance à l'obéissance a contre elle la parti individuelle du moi. En tant que nous sommes nous-mêmes tendons instinctivement à résister aux

comme en tant que nous sommes les autres nous tendons nécessairement à y céder. Notre égoïsme n'y cède volontiers que s'il y trouve son profit et nous retournons à la question de l'harmonie des intérêts. Mais la société tient à ce que nous sachions obéir, et elle agit en conséquence.

Dès le plus jeune âge son influence s'exerce. Il est amusant de voir un père ou une mère faire intervenir alternativement, pour décider à l'obéissance un gamin indocile, les ordres, les prières et les menaces. C'est leur façon d'établir l'accord des intérêts et des désirs. « Obéis, je le veux;... pas de dessert, si tu n'obéis pas;... si tu es sage, tu iras au cirque;... on doit obéir à ses parents;... tu es un vilain garçon... » Ainsi l'intimidation, les promesses, l'attrait du plaisir, l'affection, le commandement simple sont successivement invoqués et mis d'accord autant qu'il se peut.

La société ne s'y prend pas autrement avec l'adulte supposé « raisonnable ». « Fais cela, je te l'ordonne;... si tu désobéis, la prison;... si tu es bien sage, la fortune, les emplois, les honneurs;... si tu n'obéis pas, tu es un mauvais citoyen;... il faut obéir à la loi parce que c'est la loi. »

Elle est dans son rôle et dans son droit. Il est de son intérêt de combattre les tendances qui lui nuisent et d'encourager celles qui la servent, il lui est indispensable de développer chez l'homme cette adaptation spontanée à la vie commune qui se traduit par l'obéissance, par le fait de se conformer aux circonstances, aux ordres, aux instructions reçues, à toute cette pression plus ou moins nette, plus ou moins explicite et précise qui enveloppe de toute part l'individu. Et, puisque l'homme est un être social, et pour cela seul qu'il l'est, il est à quelque degré porté à obéir. Pour la même raison, il est souvent de son intérêt de le faire.

Mais pour obéir, il lui faut sacrifier bien des désirs personnels. Il est naturel, il est juste que la société lui dise : « Pour que la vie commune soit possible et bonne, il faut agir de telle ou telle façon, c'est notre devoir à tous, c'est le tien, de diriger ainsi notre conduite ». Et l'instinct social est assez fort en nous, pour que cette raison, proclamée ou vaguement ressentie, entraîne l'esprit assez souvent et détermine la conduite.

§ 11

S'il en était toujours ainsi, le problème théorique et abstrait du devoir n'offrirait pas de difficulté. Il ne s'agirait que de rechercher les vrais intérêts de chacun et de tous, et de les faire connaître.

Mais l'égoïsme, le désir de l'individu opposé au désir social proteste, et il est quelquefois le plus fort. L'homme qui trouve que l'ordre social exige de lui trop de sacrifices peut se révolter. Il dirait : « Votre société ne me convient pas. Je ne suis pas fait pour elle, elle n'est pas faite pour moi. Peut-être dans une société différente, faite à mon image, pourrais-je accepter des devoirs semblables à ceux que vous voulez m'imposer. Je n'en sais rien, et d'ailleurs ce n'est pas le cas. Vous êtes hostiles à ce que j'aime et je ne sympathise ni à vos joies, ni à vos peines. Ou plutôt, hélas! je sais bien que vous êtes en moi et que je suis en vous, mais c'est pour cela précisément que je vous repousse. Vous êtes en moi comme une épine dans ma chair. Je ne vous aime pas assez pour ne pas vous haïr surtout. En tant que je subis votre influence, en tant que je suis des vôtres, je me conformerai à vos lois. C'est-à-dire que je les accepterai sur les quelques points où elles me plaisent. D'autre part mon intérêt m'ordonne de ne pas vous blesser ouvertement et je supporterai pour cela les sacrifices nécessaires. Je suis parmi vous comme chez un ennemi puissant et victorieux. Il m'impose ses volontés, et je les subis tant que je ne peux faire autrement et que je ne préfère pas mourir, mais si je peux, par la force, par la ruse, me soustraire à ses exigences tout en ayant l'air, s'il le faut, de laisser croire que je m'y soumets, je n'y faillirai pas. Il se peut que j'aie de la sympathie pour quelques-uns d'entre vous. Ceux-là je les traiterai en conséquence. C'est mon affaire, et je ne dois rien aux autres.

« Ne me dites pas que, profitant des avantages de votre société, je ne dois pas refuser ma part de ses charges. Ces charges, j'en prendrai ma part forcément, je le ferai volontiers en tant que j'en profiterai. Ne me demandez rien de plus. J'aiderai sans peine à faire subsister ce qui me plaît chez vous. Pour le reste, je n'en ai cure. Et si je conduis votre société vers sa ruine, pourquoi m'en inquiéterais-je, puisqu'elle m'opprime plus qu'elle ne me sert? Je

me trouve parmi vous malgré moi et je tâche de tirer le meilleur parti possible d'une situation fâcheuse. Justice, devoir, droit, ces mots n'ont de sens que dans une société organisée, dans une société morale, et je refuse toute société morale avec vous, ou plutôt, par ma nature, je ne puis en accepter. Si vous étiez jeté par un naufrage chez une peuplade de sauvages nègres, vous feriez-vous scrupule de ne pas accepter tous les devoirs qu'ils leur plairait de vous imposer? Et comment agissez-vous vis-à-vis des êtres différents de vous qui vivent sur la terre, des animaux et des plantes? Vous en tirez le meilleur parti possible pour vos propres intérêts; lorsque vous les ménagez, ou que vous favorisez leur vie, c'est simplement pour les exigences ou l'agrément de la vôtre. Si vous traitez des animaux avec bonté, c'est par une sorte d'instinct de propreté morale et pour vous réjouir de votre vertu.

« Ne me dites pas non plus que nous sommes, vous et moi, des hommes, des êtres semblables, des frères, que le lien social qui nous unit est antérieur à nous et supérieur à nous, que nous ne pouvons ni le dénouer, ni le briser, que la suite infinie des temps et des générations nous a indissolublement rassemblés et que je n'ai qu'à me soumettre à cette nécessité, et à accepter ce qu'elle m'impose. Hélas! Si cela était vrai, si j'étais semblable à vous, si notre union était faite, vous n'auriez point à me commander de vous aimer et d'agir avec vous. Je vous aimerais sans aucun ordre, et j'agirais selon votre désir, dès que votre désir se lèverait en moi. Vous n'auriez point à me prêcher, si j'avais consenti d'avance. Mais de même que vos ordres et vos raisons seraient superflus si nous étions réellement frères, ils restent impuissants parce que nous ne le sommes pas. La preuve que ce que vous me dites est faux, c'est que vous avez besoin de me le dire et que vous me le dites en effet. »

Ainsi parlerait — ou à peu près ainsi — l'homme qui serait assez avisé pour comprendre ses impressions et sa pensée et assez mal avisé pour les exprimer. Par où l'on voit qu'il s'agit d'une fiction. Car l'homme en qui les sentiments sociaux seraient aussi faibles et en qui la logique serait aussi libre se garderait vraisemblablement d'être aussi sincère vis-à-vis de ceux qu'il ne reconnaîtrait pas pour ses compagnons. Il comprendrait bien que, s'il ne leur doit rien, il ne leur doit surtout pas cette franchise qui les soulèverait contre lui [illegible] écraser. Et son intérêt exigerait au contraire qu'il

parût le très fidèle observateur du pacte social, et au besoin qu'il en démontrât aux autres les avantages et le caractère sacré.

§ 12

Il n'y aurait rien d'ailleurs à lui répondre, logiquement ni moralement. La société l'écraserait, s'il y avait conflit, comme elle se débarrasse de ce qui la gêne, et comme lui-même la supprimerait s'il en avait le pouvoir et qu'il la pût remplacer par une autre. Dans sa faiblesse, il accepte, s'il veut vivre, le contrat social, mais avec une part seulement de son individu. Et tandis que l'être social qui est en lui se conforme aux lois, l'autre, l'indépendant, le sauvage, tâche de satisfaire pour le mieux ses désirs, ses caprices, en se dissimulant derrière son compagnon qui l'abrite contre les regards et le préserve des coups.

Si la société pouvait le réduire par quelque moyen et introduire dans l'individu, comme une sorte de virus ou de vaccin, cette autorité qu'elle exerce sur les êtres sociaux, si elle la pouvait cultiver en lui, et la faire accepter même de la partie personnelle et réfractaire de l'individu, elle aurait fait un coup de maître. Et c'est ce qu'elle a tenté avec la théorie du devoir.

Nous avons vu le sens très primitif et très simple de ce mot. Il indique un rapport de convenance et de finalité. Il indique les conditions d'une harmonie, il ne nous oblige que si nous voulons réaliser cette harmonie, il ne saurait nous contraindre à rien si nous ne le souhaitons pas. Je *dois* remonter ma montre, si je veux qu'elle marche; je *dois* faire de bons souliers, si je veux être cordonnier. Mais si je désire laisser ma montre inactive, ou si je n'ai aucune raison pour être cordonnier, il est évident que je « dois » agir tout à fait autrement. Le devoir est essentiellement conditionnel et hypothétique.

Il ne l'est pas, dit-on. Je ne *dois* pas vouloir indifféremment telle ou telle chose. Je ne *dois* pas vouloir nuire à ma santé. Il se peut que je n'aie pas le devoir d'être cordonnier, mais j'ai celui de travailler d'une façon ou de l'autre pour les autres. Nos devoirs dépendent de ce que nous sommes, et de ce que nous voulons faire. Soit. Mais nous ne pouvons pas ne pas v
hommes et des êtres sociaux. Par cela seul

volonté est déjà fixée et orientée, et les devoirs qui s'imposent à nous n'ont plus rien d'hypothétique. Puisque nous sommes des hommes, puisque nous ne pouvons pas ne pas vouloir en être, nous « devons » agir comme il convient à des hommes, et tous les devoirs généraux des hommes nous sont par là même imposés.

Et c'est ici le triomphe théorique de l'instinct social. Le devoir est érigé en fait absolu, inconditionnel, indépendant de conditions données et sur lesquelles nous ne pouvons revenir. Il n'est plus la contre-partie volontairement acceptée d'un droit qui nous est reconnu; non, il existe indépendamment de tout pacte. Il échappe à toute critique, on ne discute pas avec le devoir : examiner un devoir, c'est se disposer à le trahir. Le devoir s'impose, parce qu'il s'impose. Et combien pourtant serait-il plus juste de dire qu'on nous l'impose parce qu'il ne s'impose pas! S'il s'imposait vraiment, il serait bien superflu d'en parler.

Le devoir n'implique aucune réciprocité. Il ne dépend ni de ce que nous pouvons vouloir, ni de ce qui nous sera rendu. On ne marchande pas avec lui; c'est encore une phrase usitée. Les enfants, par exemple, doivent aimer leurs parents et les respecter sans s'enquérir s'ils sont dignes d'affection et de respect. « Celui qui respecte son père parce qu'il est respectable, a-t-on pu dire, celui-là ne respecte pas vraiment son père. » Et de même les parents « doivent » aimer leurs enfants même ingrats et même tarés, ils doivent les aimer tous également, paraît-il, quelle que soit la différence de leurs natures. Et si les autres ne remplissent point leurs devoirs envers moi, je n'en suis pas moins engagé vis-à-vis d'eux. Si ma patrie est injuste pour moi, je ne lui « dois » pas moins mon amour et mon dévouement. Il est même sacrilège de croire qu'elle est injuste, et même d'examiner si, par hasard, elle ne le serait pas.

Non seulement je dois croire au devoir en général, mais encore il faut que je croie à tel et tel devoir, précisément invoqués. Il faut que j'admette l'infaillibilité de ma conscience, en tant qu'elle m'ordonne ce que la société, ce que ma famille, mes amis, tous les groupes sociaux dont je fais partie lui suggèrent de m'ordonner — sinon elle est évidemment pervertie. Mais moi-même je n'ai nullement qualité pour la critiquer et discuter ses ordres. Ou plutôt, on me reconnaît parfois cette qualité; c'est lorsqu'il y a doute, lorsque

la société est partagée, et ceux qui me reconnaissent alors le droit d'examen, ce sont en général les plus faibles, ceux qui sont encore les moins nombreux et font appel à la liberté. Ceux-là m'encouragent même, mais s'ils développent mon sens personnel, c'est pour le rendre semblable au leur et s'en faire un appui, c'est pour m'enchaîner dans un autre devoir.

La discussion est si peu encouragée que les conflits de devoirs sont une sorte de scandale. Si l'on examine les faits sans parti pris, il s'en produit continuellement. Nous ne pouvons pas commettre un acte sans en soulever, implicitement ou explicitement. On ne saurait accomplir un devoir qu'en en violant quelques autres. Le devoir de servir ma famille et mes amis contrarie mon devoir d'être juste envers tous; le devoir de respecter l'autorité peut nuire au devoir de rechercher et de dire la vérité. Ces devoirs envers la famille, envers les amis, envers la patrie et envers l'humanité, sont forcément et toujours en opposition plus ou moins forte et plus ou moins avouée les uns contre les autres. On pourrait aller jusqu'à dire que nos devoirs — comme les tendances qu'ils expriment — sont essentiellement en opposition. Tous contre chacun et chacun contre tous.

On a bien établi, d'une manière confuse, grossière et fallacieuse, une sorte de hiérarchie des devoirs qui ne s'est pas imposée, et que chacun interprète selon son inspiration, ou plutôt selon les suggestions qu'il subit. Mais on aime bien mieux ne pas apercevoir ces conflits continuels qui s'élèvent entre eux. Le devoir est un. On n'invoque pas *les* devoirs, mais *le* devoir. Et l'on n'entend point par là que, à un moment donné, dans des circonstances données, il existe un devoir précis, qui résulte de la combinaison des devoirs, de leur accord et de leur opposition, et qu'il faut calculer avec soin. Non il est à peu près entendu qu'il ne faut pas réfléchir beaucoup sur son devoir, il faut l'accepter et s'abandonner à lui, l'accomplir sans discussion et sans examen. Cela veut dire qu'il faut accepter les suggestions de la société ou de ses représentants plus ou moins autorisés qui, dans la plupart des cas, ne savent guère ce qu'ils disent. Combien de fois avons-nous tous entendu rappeler à quelqu'un son « devoir » pour l'inciter à faire une sottise? En général on considère un des devoirs de l'individu, on le tient, sans que personne sache pourquoi, pour particulièrement

sacré, et on l'impose de son mieux, à tort et à travers, au nom de la morale éternelle.

Si la casuistique a gardé un mauvais renom, ce n'est sans doute pas seulement parce que les casuistes ont trouvé pour certains cas de conscience des solutions peu recommandables, mais c'est peut-être surtout parce qu'ils en ont examiné. Les défenseurs du devoir absolu n'aiment guère les « cas de conscience ». L'analyse et la discussion leur paraissent dangereuses. L'esprit social, si aveugle et si maladroit qu'il lui arrive d'être, a compris le péril et le repousse de son mieux avec l'aide de l'étroitesse et de la raideur d'esprit qui sont si répandues. Il faut avouer d'ailleurs que la discussion est souvent un prétexte pour faire céder l'instinct social devant l'instinct personnel, vigoureux et tenace lui aussi. Il n'en reste pas moins que chacun de nos actes soulève un conflit de devoirs et que c'est une singulière méthode pour résoudre ce conflit que de ne vouloir pas y prêter attention.

§ 13

Ce que veut le sens social, en imposant le devoir, c'est faire triompher le principe d'autorité, et c'est faire prévaloir son autorité. Cependant la conscience morale nous a été représentée aussi comme un moyen de résistance à l'oppression, comme le point d'appui de l'individu contre la société, contre l'État.

C'est une des ruses de l'instinct social d'avoir ainsi présenté ses propres suggestions comme l'expression de ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel dans l'individu. Cependant il n'est pas niable qu'en bien des cas la conscience n'ait été invoquée pour résister à l'autorité extérieure. Mais il ne faut pas croire que ce qu'on admire, en ces cas-là, ce soit réellement la partie individuelle de la personnalité énergique qui se pose en face de la société et lui tient tête. Non, c'est ce qu'il y a encore et toujours de social en elle; c'est sa lutte contre une société criminelle ou trompée, au nom d'une autre société supposée meilleure. Ce n'est pas lui-même que représente le révolté, c'est un ordre social supérieur. On estime l'homme qui défend contre les puissances du jour la justice et le droit, surtout si l'on est de son opinion, mais non celui qui ne s'élève contre la société que pour la pure

satisfaction de désirs anti-sociaux. A moins que l'on ne voie dans l'opposition systématique à la société actuelle par n'importe quels moyens la seule et nécessaire voie menant à une société meilleure. Sans cela, il ne peut plus s'agir de « devoir », de « conscience » et de « révolte du sens moral ».

Quand l'instinct social exalte l'individualisme c'est pour que l'individualisme lutte contre la société actuelle et vienne ensuite se soumettre à lui pour la construction de la cité future. Ceux qui réclament le plus haut, comme des droits, la liberté, l'indépendance, le développement sans contrainte des personnalités, lorsque leurs idées sont persécutées, n'admettent jamais, lorsque leurs idées sont triomphantes, que les autres soient complètement libres à leur tour. Chacun n'entend par « liberté » que la « liberté du bien »; celui qui s'indigne le plus contre cette formule n'en applique pas d'autre. Ce qui est vrai, c'est que ni tous les hommes, ni tous les gouvernements ne se font la même idée du bien. Pour les uns cette idée est plus large que pour d'autres, elle admet le libre jeu de plus de pensées et de plus de désirs. Mais par le fait seul qu'une forme sociale existe, elle tend forcément à réprimer les fantaisies individuelles, les désirs égoïstes qui la mettent en danger. Quelle nation civilisée tolérerait officiellement le meurtre ou le viol? Même des pratiques bien plus acceptables, comme le polygamie ou l'inceste, sont rejetées avec indignation par des esprits très libéraux, et qui se croient individualistes. Et quel gouvernement, quelle forme politique laissera librement ses adversaires organiser des complots contre elle et chercher à la renverser? Quelle patrie peut admettre la trahison?

Sans aucun doute toute société gêne quelques-uns des désirs de ses membres, et sans aucun doute aussi l'instinct social, même lorsqu'il se donne l'apparence de favoriser l'individualisme, lui est secrètement hostile. Et quand le devoir parle en nous, s'il nous oppose à une société, ce n'est jamais que pour nous engager dans une autre, pour la préparer de loin, et se soumettre un jour les forces qu'il a l'air d'avoir tournées contre lui.

Je ne veux point dire que son rôle soit mauvais. Pour le moment je l'examine et je tâche de le comprendre. Ce n'est qu'ensuite que je pourrai l'apprécier. Sans doute son œuvre est relativement bonne pour le groupe social, pour la socialité en général; elle l'est

aussi, peut-être, pour la majorité des individus qui s'unissent ou s'uniront plus tard dans le groupe, elle ne l'est pas pour les désirs individuels qu'elle réprime. Je veux bien que ces désirs soient de mince importance et peu intéressants. C'est, en tant qu'êtres sociaux, notre rôle de les juger tels. Ils n'en sont pas moins lésés et il faut qu'ils le soient peut-être, lorsque le fonctionnement social est bon, pour éviter des froissements plus étendus, plus nombreux et plus graves. Mais cela n'importe en rien, de son point de vue, à l'individu atteint. Si nous le réprimons ce n'est pas dans son intérêt, c'est dans l'intérêt du groupe et dans le nôtre. Il n'y a pas là plus de « justice » que lorsque nous tuons un animal pour le manger (et nous pourrions aussi faire valoir, pour consoler l'animal, cette raison que nous allons le transformer en un être bien supérieur). Il y en a bien autant, et de la même qualité.

Mais, toujours poussé par le même désir de faire pénétrer au plus intime de l'individu l'idée du devoir et du droit avec le caractère absolu qu'il leur a donné, l'instinct social veut présenter comme un triomphe pour lui la répression de sa propre nature. Le « guillotiné par persuasion » passe facilement pour un personnage plutôt comique et paradoxal. La morale veut en multiplier l'image. Il faut que l'individu accepte la loi, et le coupable sa peine. Non seulement il a le « devoir » de la subir, mais c'est un « droit » qu'on lui reconnaît. On lui ferait tort, vraiment, en ne lui faisant pas subir, aussi cruellement que cela sera nécessaire, la volonté de l'instinct social.

Sans doute, s'il est intelligent et d'esprit large, ou simplement si l'instinct social est encore assez fort en lui, le criminel pourra très bien comprendre les raisons de la société. Il saura bien que la société est obligée de le contenir ou de le supprimer. Mais s'il comprend les choses ainsi en regardant du point de vue social, il les comprendra autrement s'il les voit avec ses yeux d'individu sacrifié et la société pourrait aussi, sans renoncer à vivre et à se défendre, comprendre ainsi le cas de l'individu.

§ 14

Le devoir est « impératif ». C'est là sa grande caractéristique. Il n'agit point par persuasion. Et ce n'est point par affection, par

sympathie, par intérêt que nous l'accomplissons. Il commande. Il est un principe d'autorité, et d'autorité mensongère.

Il est un principe d'autorité, et d'autorité extérieure. La pression qu'il exerce sur nous est tout à fait analogue à toutes les influences contraignantes qui nous viennent du dehors. Sans doute il faut que nous acceptions son autorité comme du reste toutes celles que nous subissons, hors le cas de contrainte physique. Mais il faut en outre que nous la fassions nôtre, et que nous ayons cette illusion qu'elle vient de nous, alors que toutes ses prescriptions nous arrivent pourtant du dehors, et que nous n'oserions jamais parler d'un « devoir » qui ne serait pas reconnu pour tel au moins par un certain nombre de nos contemporains, à moins, peut-être, de vouloir simuler la folie.

Il est une autorité abstraite et anonyme. Cela permet à l'individu de la considérer comme sienne, ou d'y voir l'influence directe d'un dieu. Cela permet à la société, tout en la formant et en s'en servant, de l'exalter comme exprimant la libre personnalité, la personnalité idéale de l'homme et de la faire accepter ainsi plus volontiers par la partie égoïste du moi. L'homme est porté à la sympathie envers ses semblables, et même à l'obéissance vis-à-vis d'eux. Son âme sociale l'y incline. Mais son âme individuelle et égoïste le porte au contraire à la méfiance et à l'opposition. Un ordre émané d'un homme en tant qu'homme la heurte et lui est suspect. Un ordre émané d'un homme qui est censé représenter des intérêts généraux et l'intérêt même de celui qui doit obéir, ou qui est choisi comme l'interprète de la volonté divine, se fait plus aisément écouter. Et pareillement un ordre abstrait, intérieur, qui paraît venir du moi lui-même, et en représenter soit la nature essentielle et supérieure, soit une volonté supérieure et divine.

§ 15

Mais l'autorité du devoir est en même temps illusoire et menteuse. Ce qu'elle peut signifier réellement c'est que, si j'agissais comme elle le veut, mon instinct social serait satisfait. Encore faut-il supposer que les prescriptions du devoir aient été établies avec clairvoyance et sagesse et qu'elles sont bien interprétées. On peut affirmer que ce n'est jamais le cas. Mais si nous supposons, pour

la théorie, que ce cas, pourtant, se réalise, le commandement du devoir indique aussi, comme nous l'avons vu, ce qui se passerait dans une société bien organisée où les éléments concourraient tous au bien de l'ensemble. Si tu es un bon élément de la société et du monde, tu dois agir de telle façon. Voilà le sens de l'autorité du devoir. On voit aisément ce qu'elle a d'absolu et de complet. Elle a la même force qu'une constatation quelconque d'un rapport de moyen à fin. Si vous voulez faire un civet de lièvre, prenez un lièvre, c'est là aussi un impératif qui ne souffre pas d'atténuation.

L'autorité du devoir ment en ce qu'elle masque son caractère tout relatif et ses origines extérieures, en se faisant passer pour un absolu inconditionné, et une révélation infaillible. Mais elle ment surtout et plus essentiellement peut-être par ce quelle a de plus caractéristique dans sa nature.

L'obligation morale prend l'apparence de l'autorité précisément parce qu'elle ne peut pas se faire légitimement obéir. Elle ordonne, elle prononce son « sic jubeo » parce qu'elle n'a pas de raison assez forte à faire valoir.

L'autorité extérieure peut contraindre parfois. Si elle ne le peut pas on lui désobéit, et il n'en est que cela, si l'obligation morale n'intervient pas. Et c'est elle que l'on blâme. Quand un gouvernement ne sait plus commander, on le renverse et on le remplace. Quand un général n'a plus de prise sur ses hommes, si l'on blâme l'indiscipline des soldats, on est peut être encore plus dur pour le général qui manque d'autorité. Et le premier venu peut donner des ordres à qui bon lui semble, mais il fait rire de lui si ses ordres ne sont point exécutés. Un roi qui ne peut plus se faire obéir par ses soldats et se faire respecter par son peuple, n'a plus qu'à s'en aller. Tout le monde en convient. Mais tout ceci est vrai du point de vue pratique, social, humain. Du point de vue moral, tout se transforme.

Ici l'autorité est souvent impuissante, débile, elle est par nature même insuffisante, et elle apparaît d'autant plus sacrée! Bien mieux, c'est elle qu'on appelle au secours des autres autorités menacées. Si quelques fidèles s'empressent pour soutenir vainement un trône disloqué, c'est leur « conscience » qui les y force ils comprennent ainsi leur « devoir », et ils blâment leurs adversaires toujours au nom du devoir et de la conscience.

Ce qu'il y a de très remarquable, c'est que, cette conscience, c'est sa faiblesse même qui la rend sacrée. Le devoir est d'autant plus impératif qu'il n'a aucun moyen de se faire obéir, si ce n'est précisément que nous acceptions son commandement. Il est là pour subvenir de son mieux à une faiblesse dont il est le signe. Il parle haut, il interdit autant que possible de vérifier ses titres parce que cette discussion lui serait fatale. Il s'installe comme un aventurier à qui sa hardiesse tient lieu de droits et de force réelle, et dont le verbe est d'autant plus arrogant qu'il est au fond moins convaincu de sa puissance. Il procède par intimidation et, d'autre part, il flatte sournoisement les instincts individualistes qu'il veut soumettre pour forcer leur assentiment. Tout cela pour subvenir à l'impuissance relative de l'instinct social. Si celui-ci pouvait l'emporter facilement sur les tendances égoïstes et personnelles, il n'aurait nul besoin de cet attirail de défenses et d'ordres, de cet appel au respect, de ce mystère et de cette pompe sacrée dont il s'environne. Il n'aurait pas à redouter la critique, il ne chercherait point à en imposer s'il imposait davantage, et il ne présenterait pas à l'individu comme un ordre intérieur et une révélation sacrée ce qu'il n'aurait qu'à montrer à l'esprit pour le lui faire volontairement accepter.

Pour bien faire ressortir la vraie nature du devoir, il n'est que de se rappeler en quel cas on l'invoque. Nous avons peut-être le devoir de manger pour soutenir nos forces. Mais vraiment on ne prêche pas ce devoir à quelqu'un qui a bon appétit; à un petit garçon qui adore sa mère, on ne dit guère non plus que c'est un devoir d'aimer ses parents. Il est même tout à fait hors de propos d'invoquer l'impératif catégorique pour nous inviter aux petits sacrifices que nous acceptons assez volontiers par sympathie, pour les autres, par instinct de sociabilité, par amour du groupe familial ou naturel, ou par routine. Un employé qui fait régulièrement et convenablement sa besogne n'a point le sentiment que son acte est sacré.

Si l'on emploie le mot « devoir » en de pareils cas, c'est en le prenant dans le sens positif indiqué plus haut, au sens où c'est le « devoir » d'un joueur d'échecs de ne pas mettre son roi en prise. Mais les choses changent quand nous voulons obtenir de quelqu'un un sacrifice qu'il n'est pas disposé à nous faire, et surtout un sacrifice que nous n'avons point le pouvoir de lui

imposer. C'est alors qu'on fait intervenir avec zèle les idées d'obligation, de devoir, et les sentiments qui les accompagnent. C'est alors que le caractère sacré du devoir apparaît. Généralement quand vous voyez qu'on parle de « caractère sacré, « de « geste auguste », méfiez-vous. Il s'agit d'imposerà quelqu'un une croyance une activité désagréables et qu'on craint qu'il ne soit pas disposé à accepter. Alors on l'intimide et on le flatte. Ceux qui parlent le plus des « saints calus du travail honnête » ou du « geste auguste du semeur » ne sont pas ceux qui ont les mains les plus rugueuses, et l'on trouve surtout « sacré » le devoir que l'on exige des autres.

§ 16

Naturellement j'ai dû simplifier et en un sens dénaturer les faits pour présenter mes idées d'une manière un peu nette. J'ai éliminé tous les facteurs autres que l'instinct social et j'en ai supposé l'action plus unie, plus éclairée plus régulière qu'elle ne le fut jamais. Je n'aspire qu'à une vérité représentative et symbolique, et je me console de n'avoir pas mieux, en songeant qu'après tout nous n'en connaissons pas d'autres; nos perceptions aussi sont des symboles.

Nous n'avons nullement conscience, tant que nous ne l'avons pas analysé avec réflexion, de la vraie nature de notre sens du devoir ni, surtout, de toute sa nature. Nous ne le voyons que par certains côtés et nous associons à la perception fragmentaire et assurée que nous en prenons, bien des idées et bien des sentiments qui nous semblent à tort lui être indissolublement attachés. Ce qu'il y a de vrai et de bon dans la conception du devoir[1] supporte ainsi toute une végétation parasite d'illusions et de mensonges, une véritable mythologie. A vrai dire cette mythologie paraît avoir prospéré principalement chez les philosophes; c'est d'ailleurs le propre des spécialistes en tout genre de commettre plus d'erreurs que le reste des hommes. Et cela est tout naturel, comme il est naturel, pour d'autres raisons, que les philosophes soient, à cet égard, au premier rang des spécialistes.

1. J'ai tâché, il y a longtemps déjà, d'étudier à ce point de vue les réalités de la morale dans des articles publiés par la *Revue philosophique*, sur l'attente et le devoir, sur le devoir et l'obligation morale, sur la responsabilité et sur la sanction.

Il ne faut pas s'étonner que nous ne reconnaissions pas tout d'abord le fond naturel de l'obligation morale et comment elle est une manifestation de l'instinct social. A la vérité j'ai dû exposer les démarches successives de l'instinct social de façon à sembler dénaturer à plaisir la réalité. Mais je n'ai fait, je crois, qu'user d'un procédé d'exposition nécessaire.

Et ce que j'ai dit garde sa vérité abstraite et profonde. Sans doute de nombreux facteurs ont contribué à former la croyance à l'obligation morale, sans doute on peut la considérer sous bien des aspects différents et la rattacher à bien des causes diverses. Je l'ai moi-même envisagée jadis tout autrement que je ne fais ici, et je ne renie aucunement ce que j'ai écrit alors, ce que complète, à mon sens, mon étude actuelle. Et l'on pourrait encore dire bien des choses sur le même sujet, montrer, par exemple, le rapport de l'obligation morale avec des formes primitives de la religion, analyser les prescriptions religieuses et les interdictions, le *tabou*, etc. Mais ceci n'infirmerait en rien la conception que j'ai développée ici. L'instinct social ne crée pas, du moins il ne crée pas toujours, et à lui seul, les idées, les sentiments, les faits psychiques dont il se sert pour triompher de nos instincts égoïstes et pour les tromper. Mais il se sert de tout ce qui naît, de tout ce qui passe dans l'esprit, il travaille sourdement à approprier à ses frais, à détourner à son profit les forces qu'ont évoquées l'art, la religion, la pratique et même l'instinct égoïste. Il travaille aussi à éliminer ou à transformer tout ce qui ne peut s'adapter à ses desseins muets et profonds. Il dirige en ce sens nos sentiments et nos idées ou du moins il contribue à les diriger, car d'autres tendances s'y efforcent aussi, et d'autre part ces sentiments et ces idées cherchent à vivre en eux-mêmes et pour eux-mêmes. On comprend les luttes continuelles qui s'engagent, les associations qui se font et se défont, les synthèses qui naissent et meurent, les accords et les discordances. L'esprit va tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre, selon les succès divers [illegible]rs, et sa marche est constamment troublée, incertaine et [illegible] déviée à droite et à gauche, par toutes ces actions et ces [illegible] Des harmonies douteuses et passagères satisfont à la [illegible] de vivre qui s'impose à tous les éléments. Et rien ne peut [illegible] dans cette singulière et confuse mêlée, de tout à fait pur [illegible]aitement ordonné. J'ai tâché de dégager de ce chaos le

rôle de l'instinct social, j'ai parlé comme s'il était seul à agir, comme s'il agissait consciemment et logiquement. Je l'ai régularisé, un peu trop personnifié. Il est évident que tout cela comporte une fiction, je pense que cette fiction dégage et protège d'essentielles vérités.

§ 17

D'autre part, l'instinct social n'est point une chose simple, un sentiment bien défini, ayant toujours dans l'esprit son existence propre et individuelle. Sans doute, en quelques cas, il peut s'accuser, ressortir. C'est lorsqu'il s'oppose, par exemple, aux instincts égoïstes, ou même (mais alors il se divise déjà) à certains sentiments affectueux. Il y a des moments où nous sentons avec plus de précision tout ce qui, en nous, nous sépare de nous et nous relie à nos coreligionnaires, à nos compatriotes, à nos amis, à l'humanité entière. Nous avons alors l'impression qne nous appartenons à un ensemble, et que cet ensemble nous dépasse; nous savons qu'il veut telle ou telle chose de nous et nous nous sentons attirés sur la route où il nous appelle.

Mais ce sentiment n'existe pas toujours sous cette forme. Il ne se rassemble pas toujours ainsi, ne se condense pas en une unité précise. Il est la résultante d'une foule de sentiments et de désirs divers qui nous entraînent vers les autres et nous font agir pour eux; il est dans toutes nos affections, dans toutes nos aspirations qui dépassent notre moi et qui l'enrichissent en lui créant de nouveaux besoins.

Il prend une place plus ou moins appréciable dans toute notre vie. Rien n'existe en nous où les autres n'aient leur part. Il se mêle même à nos plaisirs les plus égoïstes puisque la vie sociale intervient plus ou moins dans toutes nos joies comme dans toutes nos souffrances et que nous n'en saurions éprouver qui n'aient au moins été préparée par elle. A plus forte raison l'instinct social se mêle-t-il à des sentiments et à des idées d'un ordre plus complexe et où cependant il n'est pas toujours directement et personnellement visible, puisque bien des gens ne l'y sauraient apercevoir. Il se mêle aux émotions religieuses comme à nos impressions esthétiques, à la formation des croyances et des légendes comme à la

genèse des œuvres littéraires. Peu à peu, selon les circonstances qui le dégagent et le sculptent peu à peu dans l'ensemble de nos états d'âme où interviennent les autres hommes, il devient capable de prendre une forme plus nette, et une existence individuelle plus marquée. Et cependant il ne possède pas toujours cette forme et se dissout encore dans le torrent des impressions pour s'isoler encore et se poser à part. On entrevoit la complexité de sa vie aux nuances changeantes. J'ai dû pour ne point trop allonger et compliquer mon exposition, lui supposer une netteté, une distinction et une conscience qu'il n'a pas, du moins de façon continue. C'est souvent une abstraction, mais une abstraction vivante et agissante capable ainsi de s'organiser une vie indépendante que j'ai réalisée. Et je tenais à le dire pour prévenir certains malentendus.

Fr. Paulhan.

UNE CRITIQUE DES LANGUES CONVENTIONNELLES

Est-il physiologiquement possible de posséder une *langue auxiliaire commune*? Est-il logique d'imposer une langue artificielle? La langue bleue de Bollack, le volapük de Schleyer n'ont pu se généraliser. L'Esperanto du Dr Zamenhof veut marcher à la conquête du monde. L'effort n'est pas resté mort-né puisque de nombreux adeptes préconisent le nouveau langage et que l'œuvre d'apostolat se poursuit. Mais la semence jetée fournira-t-elle des fruits plus savoureux et l'âme de ce langage s'échappera-t-elle des limites étroites d'un Congrès? La langue nouvelle accomplira-t-elle dans les masses une œuvre de pénétration suffisante pour être vivifiée? Vivre! Pour une langue, tout est là. Comment cette vie est-elle possible?

Le langage parlé est une manifestation si naturelle qu'on a pu lui reconnaître des centres *préformés*[1], au lieu que le langage écrit n'a eu qu'une tardive apparition et dérive de centres seulement *adaptés*. La distinction peut sembler subtile : seuls les rudiments d'organes sont préformés; leur fonctionnement contribue à leur différenciation et à leur progrès. Mais la parole est tellement nécessaire au moindre rapport social que l'innéité du langage apparaît comme une vertu conditionnelle de la vie de relation.

En construisant une langue nouvelle, on doit suivre les règles générales qui président à l'évolution des langues naturelles. Cette œuvre délicate est-elle possible et suffisante pour donner à un dialecte neuf le droit et la raison de vivre? On nous dira que le talent de l'inventeur consiste à fixer au langage nouveau des règles conformes aux lois naturelles, à composer une sorte de grammaire physiologique. Mais les lois naturelles du langage se perdent dans l'inconscient, et l'analyse n'a guère fait, pour les découvrir, que d'ingénieuses tentatives.

R. de la Grasserie s'est récemment attaché à un point tout particulier, à l'expression de l'idée de sexualité, c'est-à-dire à

1. P. Marie, L'Évolution du langage considéré au point de vue de l'étude de l'aphasie, *Presse Médicale*, 29 décembre 1897.

l'évolution des genres masculin, féminin et neutre. Pour lui, le genre apparaît seulement en quatrième phase. On observe trois périodes superposées avant d'arriver à la période sexualiste : la phase *classifiante* (les objets sont distingués d'après leur utilité) — la phase *biotique* (distinction entre l'animé et l'inanimé) — la phase *logistique* (distinction entre les êtres doués ou privés d'intelligence). Enfin, quand apparaît la phase *sexualiste*, elle exprime d'abord l'évidence du sexe, puis la forme adjective[1].

On devine combien de telles recherches sont délicates. En outre les lois générales n'ont rien d'immuable : elles sont des lois de vie, évoluant comme la vie qui les modifie. Ne trouvons-nous pas dans le *bilinguisme* même la preuve que la formule linguistique varie suivant la forme physiologique des interlocuteurs. Ce langage s'observe chez les peuplades caraïbes : il est sexué non pas suivant un genre assigné à la chose que l'on désigne, mais suivant le sexe de celui qui parle. La qualité de ce dernier donne à la langue des qualités particulières. Même chez les primitifs, surtout chez eux, la masse populaire vivifie le langage, et lui donne ainsi droit à l'existence et à l'évolution.

Comment les règles d'un langage conventionnel pourront-elles être fixées conformément à la nature quand cette nature nous présente, dans la pénombre de ses œuvres, une suite de lois qui se modifient par l'usage et deviennent peu déchiffrables?

Admettons pour un instant que l'entreprise ne soit point surhumaine, que l'on puisse intégralement composer un langage naturel. Il sera d'autant plus heurté que son usage deviendra plus répandu. Les peuples, en le reconnaissant, lui imposeront toutes les secousses de la vie; la langue nouvelle, solide en son fondement, logique ou en ses racines, n'en sera pas moins « ondoyante et diverse ».

La langue conventionnelle espérantiste a pour base une grammaire simple dont les règles ont été posées par le Dr Zamenhof, de Varsovie. Cette grammaire est simple parce qu'elle est artificielle, parce que l'ingéniosité remplace la vérité. Mais le talent d'un homme ne suffit point à créer le génie d'une langue. Celle-ci doit palpiter librement, et les règles grammaticales représentent seulement les jalons fixés par l'analyse. La langue modifie la grammaire,

1. R. de la Grasserie, De l'expression de l'idée de sexualité dans le langage, *Revue philosophique*, septembre 1904.

ce qui rend cette dernière compliquée, riches d'exceptions. L'activité vivante du langage fournit une esquisse grammaticale qui doit toujours rester passive : une règle, posée dès le principe, est frappée de mort, telle une loi contraire aux mœurs. Tout langage conventionnel est stérile s'il ne devient bientôt langage naturel. Les influences mentales doivent adapter rapidement la langue nouvelle aux conditions ethniques et sociales. Chaque peuple modifierait insensiblement mais sûrement les données primitives fixées par la grammaire simple, et celle-ci deviendrait une grammaire complexe, d'autant plus riche d'exceptions que la langue aurait plus vécu et serait ainsi devenue plus vivante.

Il n'est question, disent les meilleurs esprits, que d'une langue scientifique et commerciale. Nul ne songe à frustrer notre patrimoine, à renier notre passé littéraire, à stériliser l'avenir. Nous doutons qu'il puisse y avoir une dualité aussi tranchée entre nos modes de relation, et qu'on puisse penser ou parler de façon différente selon qu'on exprime une vérité scientifique ou qu'on expose une doctrine artistique.

La phrase possède l'élégance brève ou la savoureuse clarté. Dans les deux cas elle a son harmonie, car la parole est une musique; elle possède une extraordinaire puissance d'évocation. Notre sensibilité est impressionnée autant que notre esprit. Si nous voulons comprendre, nous aimons à ressentir. Mots heurtés, style rude ou bien souplesse mélodieuse : il ne peut y avoir de phrase indifférente. Chacune offre son rythme qui rend le sens général plus compréhensif, parce qu'un rayon semble luire par delà le mot et que celui-ci nous frappe à la fois de sa « représentation matérielle » et de sa subtile poésie.

Tyrtée sut accorder sa lyre en un dialecte rude, propre au chant guerrier : les airs destinés à conduire les Spartiates au combat étaient composés en dorien. Les Élégies, chantées durant l'intervalle des batailles, empruntaient au dialecte ionien une douceur moralisante : c'était l'hymne préparatoire. Il emportait les cœurs bien haut dans le rêve; enfin les puissants εμϐατερια menaient à l'ennemi tous ces guerriers qu'une flamme d'héroïsme rendait invincibles, pour la gloire de Sparte.

Si la langue naturelle est le patrimoine des écrivains, elle appartient aussi aux savants. Qui n'a été frappé de l'éloquence de

Claude Bernard écrivant son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*? Est-ce qu'un langage conventionnel lui aurait permis une aussi rigoureuse discipline de la phrase? Sa plume n'aurait alors possédé qu'une rigueur géométrique. Au *Congrès international de la Tuberculose*, le professeur Behring faisait en allemand une retentissante communication. Nous l'avons lue sous la traduction qui en a été donnée : nous doutons qu'une langue factice puisse suivre un esprit et fixer la valeur intégrale de telles spéculations. Des profondeurs inconscientes, la pensée consciente tire l'impression émotive sous forme d'un mot ou d'une phrase. L'adaptation du mot à l'idée sort ainsi de l'esprit, sans effort, par un naturel déterminisme : ce n'est pas la traduction de l'idée par le mot, c'est la vibration concordante de l'idée et du mot.

M. Michel Bréal, parlant du langage, dit : « Il n'a pas la prétention d'exprimer tout ce que nous apercevons dans les choses. Il n'opère point avec des cubes taillés à l'avance, rigides et inextensibles : c'est même pour cela qu'il peut accompagner la pensée en ses applications multiples et à travers les modifications inattendues qu'elle reçoit du temps, des événements et des hommes[1] ». Si le mot n'est point « rigide », c'est qu'il a un passé, c'est que les couches sociales l'ont modifié, que les chaos politiques l'ont martelé. Les dialectes régionaux, vaincus en même temps que les provinces, ont gardé leur tradition comme la province a su garder le vestige des vieilles coutumes. Le patois conserve, dans son musical jargon, l'écho des poésies régionales et défend ce brin d'héritage que les remous sociaux ne peuvent dissiper. Si le langage possède une telle souplesse, s'il peut accompagner la pensée, c'est que le mot conserve une âme. Cette âme fidèle se teinte du coloris même de la pensée et le manifeste au dehors.

Ainsi la vie du peuple modifie les formes que le langage hérite du passé : le travail inconscient de la vie s'inscrit dans chacune des étapes que subit une langue, et celle-ci garde l'expression humaine et sociale d'une époque. Une terminologie, l'art de la phrase, deviennent les images d'un siècle, au même titre que le monument. Mais le monument subsiste sous la forme fixée par le génie. Si le langage garde de façon impérissable sa formule primi-

1. Michel Bréal, Le choix d'une langue internationale, *Revue de Paris*, 15 juillet 1901.

tive, c'est dans le sanctuaire de ses archives, car il modifie sa manière et son rythme, il accorde son battement aux battements de l'histoire.

Le langage national semble marquer d'une empreinte plus durable l'instrument qui est indispensable à son usage. Une langue apprise peut être acquise, et son fréquent commerce donne à celui qui la parle l'habitude naturelle nécessaire aux manifestations physiologiques inconscientes. Mais qu'une tare vienne à détruire partiellement le centre cérébral qui coordonne et qui produit, la langue apprise sombrera sous l'une des modalités morbides que l'on décrit : surdité ou cécité verbale. Les derniers linéaments que la lésion a respectés, les centres accessoires compensateurs fourniront un effort, un humble effort qui suffira peut-être au balbutiement de la langue maternelle, mais qui n'aura pas la puissance de s'élever aux degrés conventionnels où les cellules jadis normales pouvaient atteindre. Les langues étrangères deviennent des langues impossibles pour l'insuffisant instrument cérébral. M. Bernard, dans une remarquable thèse, rapporte l'observation d'un malade qui avait seulement conservé la mémoire auditive de son patois. Déjà nous avons montré que le langage ne peut être artificiellement vivifié pour l'usage : dans le domaine de la maladie nous trouvons une preuve qu'il est vivifié par l'usage; il sait prendre racine dans notre substance même.

Il faut donc renoncer à un langage artificiel et conventionnel. Il ne peut être celui des lettrés, ni celui des artistes, ni celui des savants. Mieux vaudrait parler une langue morte et mettre à la mode un néolatin, ce *Volkslatein* proposé par M. Hermann Diels : on remettrait ainsi en valeur un vieux patrimoine.

Le commerce seul retirerait peut-être quelque avantage, non point d'une langue nouvelle, mais d'une terminologie factice. Le langage commercial s'encombrerait de néologismes semblables à ceux dont s'honore la langue sportive. Les échanges y gagneraient-ils ce que l'esthétique y perdrait?

Espérons que, longtemps encore, nous utiliserons dans la vie courante aussi bien que dans la spéculation les langues rationnelles et naturelles. Notre *facultas signatrix*, doit rester fière de son passé. Elle ne doit point conduire hors du sillon l'instrument que la nature façonne et subtilise : par lui cette même nature se manifeste et prépare généreusement l'avenir. D[r] CHAMPEAUX.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

LA LOGIQUE D'UN DÉMENT

I

Louis Garin est entré à Ste-Anne le 28 décembre 1901 et il y est encore aujourd'hui sans qu'il soit possible de prévoir une rémission ou une guérison de sa maladie. Pendant ces six ans de réclusion, je l'ai vu très souvent; à certains moments je le faisais appeler tous les jours; jamais je ne l'ai perdu complètement de vue, et c'est l'évolution logique de son délire que je vais essayer de décrire après mes observations, celles des chefs de clinique, et les notes de mes élèves.

La maladie mentale dont Garin était atteint lorsqu'il nous arriva n'était pas facile à classer; on constatait des idées hypocondriaques, des idées de persécution, des hallucinations de la vue et de l'ouïe, des symptômes de neurasthénie, et si l'on parlait à propos de ces symptômes de dégénérescence mentale, c'était sans se faire trop d'illusions sur la valeur explicative de cette étiquette.

L'hérédité n'était assurément pas normale, car la mère était rhumatisante, le père paludéen et buveur, et un oncle maternel déséquilibré; mais de combien de gens pris au hasard dans la rue ne pourait-on pas en dire autant, et n'était-ce pas en somme la maladie actuelle de Garin qui par une sorte de choc en retour donnait subitement de la valeur et de la signification à des anomalies héréditaires que l'on rencontre à peu près partout? Les antécédents personnels de Garin étaient plus instructifs peut-être, sans toutefois l'être autant qu'on aurait pu le souhaiter. Au régiment il avait reçu un choc violent sur la tête, et une fois libéré, il s'était livré paraît-il, à de nombreux excès de boisson; il partageait ses préférences entre le vin, les amers, le vermouth et rentrait souvent gris.

Il exerçait cependant, avec une certaine régularité, son métier de serrurier, et, en 1893, il s'était marié, sans que sa femme ait pu soupçonner ou prévoir chez lui le moindre dérangement d'esprit. Mais, cinq jours après le mariage, Garin lui faisait une première scène de jalousie parce qu'elle s'était laissée embrasser par son grand-père à lui, et depuis lors il se montrait sans cesse prêt aux soupçons les

plus injustes. Causait-elle avec un client? Garin regardait le client de travers. Partout il voyait des rivaux et quand il avait bu, il était particulièrement violent dans ses accusations et ses menaces. On a dit souvent que le délire de jalousie se rencontrait particulièrement chez des alcooliques et je ne veux pas m'inscrire en faux contre une assertion à laquelle Garin apporte manifestement une confirmation de plus ; ce qu'il est bon toutefois de se dire c'est que la jalousie n'est ici que la forme revêtue par le délire de persécution si fréquent chez les alcooliques ; Garin se croit menacé dans son honneur conjugal ou trompé par sa femme, non parce qu'il éprouve pour elle une passion intense et inquiète, mais parce qu'il est porté d'une manière générale à redouter la trahison de ceux qui lui tiennent de plus près. A peine a-t-il soupçonné sa femme de prendre des amants, qu'il soupçonne sa belle-mère de vouloir le faire tuer; en septembre 1893, six mois après son mariage, il fait, comme beaucoup d'alcooliques, du délire de persécution et de mélancolie; si un gendarme passe, il se cache ; s'il entend le roulement d'une voiture, il se dit qu'un corbillard vient chercher son cadavre; il s'imagine qu'on veut le faire incinérer, et pendant cinq ou six mois il déraisonne dans ce sens. Le système nerveux intoxiqué par l'alcool, atteint dans sa nutrition profonde, diminué dans ses fonctions physiques et mentales, traduit comme toujours par l'inquiétude, la dépression ou l'angoisse cet abaissement de son niveau normal et Garin vérifie par sa peur et sa tristesse une loi qu'on pourrait appuyer de beaucoup d'autres exemples [1].

En décembre 1893, neuf mois après son mariage, Mme Garin met au monde une fillette, et cet événement provoque chez Garin une recrudescence de jalousie; il prétend que cette fillette n'est pas de lui, il renouvelle ses accusations et ses plaintes et s'occupe de moins en moins de ses affaires. L'hypocondrie se joint bientôt aux idées de persécution, et Garin, traité pour des étouffements et des phénomènes congestifs, par des applications de sangsues, s'imagine qu'une de ces sangsues à pénétré dans son corps et s'y promène.

Mais, sous l'influence prolongée de l'alcool, se produisent en général des altérations inflammatoires des méninges, et des phénomènes d'excitation cérébrale; c'est alors que des idées de grandeur apparaissent, souvent plus absurdes que les idées de persécution et favorisées dans ce cas par la baisse intellectuelle du sujet; Garin s'imagine d'abord que son père, serrurier comme lui, et mort depuis plusieurs années, a laissé un trésor dont la police s'est emparé et il bâtit toute une histoire sur cette idée délirante, puis il se trouve d'illustres origines et des parentés flatteuses; il raconte successivement qu'il descend de Louis-Philippe, qu'il descend de Napoléon ou

1. Cf. Les conditions biologiques du remords, *Rev. Philosophique*, oct. 1906, par l'A.

qu'il est le frère de l'empereur de Russie. Il vit quelques années dans ces idées de persécutions ou de grandeur avec des intervalles d'amélioration ou de rémission pendant lesquelles il se juge et reconnaît l'absurdité de ces idées délirantes; mais à partir de juillet 1901 il semble particulièrement agité. La nuit il est en proie à des hallucinations terrifiantes de la vue, caractéristiques de l'alcoolisme; dans sa chambre il distingue des gens qui se cachent et pour les découvrir il regarde sous son lit et change son armoire de place, tandis que, pour se défendre, il garde à côté de lui son revolver et sa canne à épée. Dans la rue il interprète et déforme les propos des passants; il entend dire qu'il a tué ses enfants et qu'il doit être guillotiné; peut-être même a-t-il dès lors de véritables hallucinations de l'ouïe comme beaucoup d'alcooliques qui présentent des idées de persécutions. L'odorat est troublé comme l'ouïe et la vue, car Garin croit exhaler une odeur nauséabonde et sur les altérations plus ou moins confuses de sa sensibilité générale il édifie des interprétations hypocondriaques; il prétend que depuis un an des inconnus viennent le violer ou le mutiler; il croit avoir des choses bizarres dans le corps, non seulement la sangsue qui y a pénétré, mais des rats, des poignées de cheveux; s'il était au courant des faits de possession il se déclarerait plein de maléfices diaboliques. A tous ces symptômes psychiques viennent se joindre des troubles gastriques et circulatoires, une céphalée en casque et tous les symptômes physiques habituels de l'alcoolisme. C'est alors que Mme Garin se décide à faire interner son mari.

A Sainte-Anne il accuse avec les symptômes précédents des hyperalgésies du côté de l'anus, une sensation de feu interne, une constriction fréquente au niveau de la gorge et surtout la même tendance à interpréter d'une façon délirante des sensations physiques qui sont probablement vraies. Après s'être couché bien portant, il s'éveille fatigué comme tous les neurasthéniques, et il voit dans cette fatigue matinale la preuve des attentats dont il croit avoir été victime pendant son sommeil. Comme beaucoup d'alcooliques, il est frappé d'impuissance sexuelle et il en conclut qu'on a dû « le travailler », « l'épuiser de façon épouvantable », mais c'est surtout dans les sensations cœnesthésiques du moi qu'il paraît se livrer à des interprétations délirantes.

C'est un fait bien connu que beaucoup de neurasthéniques, d'alcooliques, de candidats à l'aliénation mentale, présentent dans la période initiale de leur maladie une indifférence, une anesthésie morale dont ils ont quelquefois une conscience très nette et dont ils se plaignent alors amèrement. Dans le monde extérieur, ils perçoivent fort bien les sons, les couleurs, les contacts, les odeurs ou les saveurs, mais ces sensations leur arrivent sans être accompagnées d'aucune chaleur affective; elles défilent devant leur esprit sans les émouvoir. « Autrefois », me disait une neurasthénique, « les moindres choses

m'intéressaient toujours un peu; à voir passer une voiture pleine de monde, je pensais : ils sont heureux, ou, comme ils vont vite! ou comme ils vont lentement! ils n'écraseront personne; et maintenant une voiture qui passe, c'est une chose qui en traîne une autre et rien de plus. »

Dans la vie intime des sentiments et du corps cette indifférence est encore plus sensible peut-être et partant plus douloureuse; un visage aimé auquel on a souri bien des fois, ne provoque plus ni plaisir ni peine ; il paraît étrange, grimaçant, une voix qui fut autrefois chargée d'intonations douces, tristes, caressantes, prend pour l'âme indifférente le caractère impersonnel et mécanique des voix du phonographe et le sujet lui-même qui ne s'acquitte que par habitude avec un détachement complet, des fonctions de sa vie sociale et physique, déclare qu'il agit sans savoir pourquoi, qu'il est réduit à l'état de machine ou d'automate. La conséquence, pour peu qu'il interprète les altérations de la sensibilité; c'est qu'il accepte volontiers pour les autres et pour lui-même l'idée d'une transformation. « Ce n'est plus ma femme qui est près de moi », me disait un persécuté, « c'est une femme qui ne me dit rien et qui a l'air de ne pas vivre; je crois qu'elle est en caoutchouc avec un ressort et les jésuites ont dû la substituer à ma vraie femme, probablement prisonnière quelque part en donnant à celle-ci la mission de m'espionner. » Garin a eu dans sa famille des illusions de ce genre et il en est encore dupe au moment de son internement. On lui enlève, dit-il, ses enfants et on les remplace par d'autres pour lui donner le change; sa femme elle-même est transformée sans cesse. « A un moment je vois ma femme, je la quitte, je reviens : c'en est une autre. » Il y a ainsi à côté de Garin toute une fausse famille, ou plutôt un double de sa vraie famille qui a sans doute reçu l'ordre de le surveiller pour connaître ses plus secrètes pensées. Mais comment de pareilles transformations sont-elles possibles? Garin épuise les hypothèses sans arriver à comprendre; c'est sans doute la Préfecture de Police qui se livre à ces opérations louches. — A moins que ce ne soient les Francs-Maçons. Peut-être veulent-ils obliger Garin à abjurer la religion catholique; peut-être aussi sa vraie femme, le jugeant incapable de subvenir à ses besoins, s'est-elle mise en quête d'un protecteur plus sérieux. Garin fait ses suppositions d'un air hésitant, comme un homme de bonne foi qui cherche à se renseigner, et ne devient très affirmatif que lorsqu'il parle des sensations qui sont le point de départ de ces hypothèses.

Tel était Garin au mois de janvier 1902, et j'ai à peine besoin de dire que la plupart des symptômes physiques et moraux que je viens d'énumérer me paraissent relever de l'alcoolisme chronique. Garin, qui abuse du vin et des apéritifs, a des idées de jalousie, de persécution, de grandeur, des hallucinations terrifiantes de la vue, des troubles de l'odorat, peut-être des hallucinations de l'ouïe et dans l'ordre somatique il se plaint de céphalée, d'hyperalgésies, de troubles

gastriques, de dépression psycho-motrice, etc. Enfin il a l'obnubilation mentale de tous les alcooliques; mais, à côté des manifestations classiques de l'alcoolisme, on a pu remarquer chez Garin une tendance particulièrement forte à l'interprétation délirante : sur sa fatigue du matin et ses hyperalgésies anales, sur sa dépression psycho-motrice, sur les altérations de ses sensations internes, sur son indifférence affective, il greffe, avec une facilité extrême, les hypothèses les plus fantaisistes et s'y complaît. Cet alcoolique paraît donc merveilleusement doué pour les formes paranoïques de délire et sous les désordres provoqués par l'alcool, sous les sensations anormales qui servent d'aliment à sa pensée et qu'il interprète à sa manière se cachent peut-être déjà des désordres infiniment plus graves et plus profonds.

D'ailleurs si l'alcool avait été seul en cause la suppression de ce toxique aurait suffi pour rendre à Garin ses facultés; or ce n'est pas ce qui arriva. Tout d'abord les idées délirantes de persécution et de grandeur parurent diminuer. « J'ai eu ces idées-là », disait Garin, « mais c'était de la maladie », ou encore : « J'ai raconté tout cela, mais je devais l'avoir rêvé »; des troubles précédents il ne gardait plus que les symptômes neurasthéniques que j'ai signalés et quelques-unes de ses préoccupations hypocondriaques; il réclamait chaque jour sa sortie, il luttait avec les gardiens pour leur échapper. Mais l'accalmie n'était qu'apparente et bientôt Garin, débarrassé de tout toxique, n'en reprenait pas moins de plus belle les idées délirantes dont l'alcoolisme avait provoqué l'éclosion pour se livrer à des constructions infiniment plus absurdes que les précédentes; ce sont ces idées délirantes que je voudrais analyser.

II

Nous venons de le voir faire des intérprétations fausses à propos de sensations vraies ; ainsi va-t-il faire encore, mais, par une extension de son procédé, il joindra les souvenirs de son délire passé à ses sensations actuelles comme si, dans cette seconde phase de sa maladie, il héritait de la première.

Les préoccupations hypocondriaques n'ayant jamais disparu, il peut facilement les reprendre et les développer; mais cette fois c'est sans éprouver d'inquiétdue ni d'angoisse qu'il les expose, il y voit seulement un aliment pour les déductions et les inductions où il se complait. Il a souffert d'une constipation douloureuse et il souffre encore de ténesme anal, n'est-ce pas une raison de penser qu'une bande de brigands lui a entré dans l'anus un fil de cuivre. C'est une nouvelle hypothèse ajoutée à celles que lui suggéraient d'autres fois les mêmes sensations. Il constate par ailleurs dans son ventre des mouvements, des ballonnements et il se demande si on n'y aurait pas introduit quelque chat ou quelque serpent; simples suppositions

d'ailleurs qu'il donne pour ce qu'elles sont, comme les hypothèses d'un esprit pondéré qui cherche à comprendre la réalité, et qui passent bientôt au second plan avec les idées hypocondriaques pour céder la place aux idées plus flatteuses et plus absurdes encore de grandeur. En repensant à sa famille, Garin a fait peu à peu quelques trouvailles et un beau jour de confidence, il me les expose. « J'ai quatre enfants, me dit-il, et quatre fois j'ai été cocu; j'ai eu, dès le début de mon mariage, la certitude que ma femme me trompait, mais je ne savais pas avec qui. La première fois elle m'a trompé avec M. Deibler, père de mon premier enfant, la seconde fois avec l'Empereur d'Allemagne, père du second, la troisième fois avec le roi d'Italie, père du troisième, la quatrième fois avec Victor Hugo, père de ma fillette. » Ainsi le souvenir de sa jalousie et de ses soupçons lui fait croire qu'il n'est le père d'aucun de ses enfants, mais comme il se joue maintenant dans les idées de grandeur, il attribue à sa femme des amants royaux ou célèbres à divers titres ». « Pourquoi, lui dis-je, soupçonnez vous Guillaume II et Victor-Emmanuel plutôt que le Tsar? — Parce que j'ai lu dans *le Matin* des allusions qui ne me laissent pas de doutes. — Et M. Deibler? — Ma fille aînée lui ressemble. — Et Victor Hugo? c'est d'autant plus difficile qu'il vous ait trompé qu'il est mort en 1885 et que votre fillette est née en 1894. — Il est mort comme poète, mais il a été transformé après sa mort, et conservé dans les Loges comme Franc-Maçon; les Loges sont capables de tout, vous devriez le savoir. — Vous avez connu Victor Hugo? — Oui j'ai un jour pris un bock en face de lui et d'un personnage que j'ai compris depuis lors être le général Syagrius. — Celui qui fut vaincu par Clovis? — Lui-même; il est mort comme général, mais il a été transformé après sa mort et conservé dans les Loges comme Franc-Maçon. »

Quelques jours plus tard je veux reparler à Garin de tous ses malheurs conjugaux, mais il les a oubliés, et il est tout entier à la question de ses origines. Il a d'abord pensé qu'il était fils de l'empereur d'Autriche et du roi de Danemark, mais pour des raisons qu'il ne me donne pas, il est revenu aujourd'hui de cette première supposition. Je lui avais fait remarquer ce qu'elle avait d'absurde et j'avais appris alors, que l'un des monarques avait été pour la circonstance transformé en femme. Les transformations sont choses fréquentes; Garin n'a pas oublié qu'il en a eu maint exemple décisif; lorsqu'il vivait près de la femme Garin qui a été transformée plusieurs fois ainsi que ses quatre bâtards. Que Christian ou François-Joseph eussent changé de sexe, et Garin pouvait fort bien être leur fils; mais il connaît aujourd'hui le nom de son père, c'est Napoléon qui, pour la circonstance, a pris pour épouse Louis XVI transformé. Depuis lors toute la famille impériale s'intéresse de loin au sort de Garin; il y a quelques jours à peine, le comte X., transformé en femme, est venu demander de ses nouvelles à la direction; Garin l'a très bien reconnu dans la cour malgré sa transformation. Lui-même, né en 1798

a dû être transformé plusieurs fois pour ne pas se décatir; son squelette a été regarni plusieurs fois de chair par M. l'exécuteur des hautes œuvres. C'est grâce à ces restaurations fréquentes que Garin a pu rendre des services importants sur lesquels je reviendrai. Pour le moment, ce qu'il désire c'est d'être reconnu par son père et par la famille Bonaparte; il ne tient pas à l'amitié des Bourbons et se défend même d'être des leurs, il veut aussi détruire la légende absurde qui le fait fils d'un serrurier de la rue Mouffetard, d'où la lettre suivante écrite le 29 septembre 1904.

« *A Sa Majesté l'Empereur Napoléon Ier ou à ses descendants.*

« Je vous prie de bien vouloir m'excuser si je prends la liberté de vous adresser la présente; en voici la raison. Depuis ma plus tendre enfance, le lendemain même de ma naissance, je suis abandonné : 1° entre les mains d'un nommé Alexandre Villa jusqu'à l'âge de quatre ans. Ensuite depuis l'âge de quatre ans jusqu'à ce jour entre les mains d'un nommé M. Garin, qui a été mon père d'éducation.

« Depuis longtemps je m'occupe de rechercher mes véritables parents.

« En cette asile Sainte-Anne à Paris travaillant à l'atelier de serrurerie; j'ai, sur une petite photographie placée en cet atelier reconnu feu mon père; cette photographie représente les victimes de la terreur sous sa majesté Louis XVI, mais la personne qui est mon père représenté sur cette photographie se nomme Napoléon Ier et n'appartient pas du tout à la famille de Louis XVI, par conséquent ne fait pas partie de la famille Louis XVI.

« Je tenais à vous prévenir de cette différence à laquelle il y a lieu de faire bien attention pour le cas où les descendants de sa majesté le roi Louis XVI deviendraient chef des hautes œuvres. Je constate avec plaisir que depuis quelques temps les descendants de la véritable couronne s'intéressent à moi par suite des changements apportés dans les milieux où je me trouve.

« Croyez bien que ce n'est qu'en simple descendant direct que je me permets de vous adresser la présente et non pour aucune autre question ni politique ni d'intérêts. Pour votre famille comme pour la mienne puisque j'en fait bien partie, voici l'histoire qu'on m'a brodée, pour me déclarer à Paris.

« Né à Paris, le 23 mars 1869, fils de Charles Garin, serrurier et de Clémence Tamissen, inscrit à la mairie du XIIIe! Pensant que vous voudrez bien faire bon acceuil à ma demande j'ai l'honneur, Majesté, de vous adresser mes meilleurs respects, ainsi que l'assurance de ma haute considération.

« Votre fils : Napoléon. »

« Ce 29 septembre 1904. Anciennement Louis Garin, du 15 juillet au

31 décembre 1901, rue Mouffetard, 237, du 31 décembre à ce jour, Pavillon Leuret, 1, rue Cabanis.

« Depuis l'âge de quatre ans jusqu'à trente-deux chez M. Garin, serrurier, rue Mouffetard à Paris. »

Voilà donc Garin rattaché par son délire à la famille Bonaparte et fils plusieurs fois transformé de Napoléon Ier, mais il ne s'en tient pas à ces origines et tous les mois environ, quelquefois plus souvent, il enfourche un nouveau délire où les idées de transformation jouent leur rôle. Peu de temps après avoir découvert qu'il est le fils de Napoléon, il découvre qu'il est le fils du roi de Rome et il m'en informe par une lettre très analogue dans le fond à celle que je viens de citer. Puis il s'aperçoit qu'il s'est encore trompé, et il écrit au roi de Rome une lettre d'excuses et d'explications pour éviter tout malentendu. Il est persuadé d'ailleurs que le roi de Rome, transformé plusieurs fois comme lui, règne encore en Italie.

« *A Sa Majesté le roi de Rome* (*Italie*).

« Majesté

« Après toute recherche faite pour origine au Pavillon Leuret (hôpital Sainte-Anne, 1, rue Cabanis, Paris), je regrette de vous annoncer que je ne suis pas de votre famille; bien convaincu appartenir à une famille de Romagne comme garde de Sa Majesté le roi de Romagne; vous serai donc bien obligé d'enlever toute plainte portée par nous et me concernant pour origine, me croyant de votre famille en cet établissement. Je me suis cru votre fils, par suite d'information d'un délégué spécial qui m'avait été envoyé lorsque je vivais avec la famille Louis-Philippe en une maison de serrurerie à Paris. Comptant sur votre bonne diligence, permettez-moi, Majesté, de vous adresser mon plus profond respect.

« Louis Romagne. »

Puis Louis Romagne devient en peu de temps le prince Guillaume Tell transformé, le prince Jésus-Christ transformé, Charles V ministre des sages également transformé. Et comme son délire s'extravase et déborde sur les assistants, mon modeste laboratoire s'emplit de gens illustres toutes les fois que des étudiants assistent à l'examen de Garin. Voici le comte Catinat qui prend des notes, le baron de Bourbon qui manie un appareil, le fils Charlemagne qui met son par-dessus. Et si ces jeunes gens protestent, Garin leur apprend que, transformés eux aussi sans s'en douter, ils ne s'appellent que pour les ignorants Dagnan, Barat, Charpentier, etc.; il les renseigne avec plaisir sur toutes les transformations subies par leurs familles et leurs ascendants. On voit l'importance qu'a pris dans l'esprit du malade cette idée de la transformation; elle est fréquente dans les délires des aliénés et chez beaucoup de malades elle semble n'être qu'un procédé logique d'explication inventé par un esprit pouvant encore mettre

quelque ordre dans ses incohérences et présenter l'impossible comme vraisemblable; mais ici son origine semble bien être affective et presque organique; née des sensations neurasthéniques de Garin du sentiment qu'il avait d'un monde irréel modifié autour de lui, elle est devenue secondairement la clef de toutes les absurdités qui peuvent envahir son cerveau.

C'est par la transformation que le général Syagrius, Catinat, Victor Hugo peuvent vivre encore et se rencontrer. C'est par la transformation que le malade lui-même, malgré ses cent dix-huit ans, peut encore faire bonne contenance devant nous; quant aux francs-maçons, agents mystérieux de la plupart des transformations, ils n'interviennent qu'à titre accessoire et comme explication possible d'un fait qui reste incontestable parce qu'il a été directement senti; l'âme religieuse de Garin leur attribue un rôle analogue à celui que les aliénés libres-penseurs attribuent volontiers aux jésuites dans leurs divagations; c'est une simple question de point de vue.

Une sensation de neurasthénique interprétée par Garin semble donc être à la base de tout ce délire de transformation et c'est encore une sensation du même genre qui va lui garantir la vérité de ses idées de grandeur. Il a eu de la céphalée lorsqu'il était alcoolique, et il décrit assez bien la douleur en forme de cercle qu'il éprouvait autour de la tête. Que signifiait cette douleur? Pourquoi Garin avait-il cette sensation pénible alors qu'il ne voyait extérieurement aucun changement sur sa peau? Parce qu'il portait une couronne invisible, couronne d'or et de diamants, couronne impériale ou royale qui le consacrait roi. Certains jours, il la sent encore. « Vous ne la voyez pas? me dit-il, non, n'est-ce pas? moi non plus, mais je sais bien que je l'ai. Le prince Guillaume Tell a sa couronne, Charles V ministre des sages a sa couronne »; et Garin divague pendant longtemps sur cet insigne royal qu'il doit comme ses transformations à la simple interprétation de ses sensations organiques.

Ainsi, dans cette seconde période, où il fait tantôt de l'hypocondrie absurde, tantôt du délire des grandeurs, c'est le souvenir de son premier état, de sa jalousie, de sa dépersonnalisation, de sa céphalée qui paraît diriger plus ou moins ses interprétations et lui suggérer le contenu de son délire. Sous ces constructions de débile on peut encore retrouver la trame d'une certaine logique; mais Garin ne devait pas s'en tenir à ce délire; depuis plus de deux ans il l'a fondu dans des divagations qui paraissent au premier abord aussi désordonnées qu'incohérentes et dont je vais pourtant essayer encore de trouver le fil.

III

A mesure qu'il se transforme et change de titre, Garin devient de moins en moins sévère dans sa logique et de plus en plus délirant.

Il a fini par être frappé lui-même du nombre prodigieux de transformations qu'il a subies et par en chercher les raisons. C'est M. Deibler, nous le savons, qui s'est chargé de le transformer plusieurs fois et nul n'est mieux qualifié que lui pour couper la tête à un homme et en mettre une autre à la place, mais ce n'est pas la première fois que nous entendons parler de M. de Paris. Du temps où Garin était serrurier, rue Mouffetard, il a redouté l'instrument de M. Deibler sous l'influence des terreurs alcooliques et mêlant sa jalousie et ses craintes il a été persuadé un moment que M. Deibler était le père d'un de ses enfants. Or voici que M. Deibler repasse dans son délire comme agent de métamorphose; c'est lui, qui l'a transformé plus de cent cinquante fois. Pourquoi? Pour lui permettre de jouer un rôle philanthropique que Garin définit mal et qui me paraît être le suivant : Dans toutes les familles il y a des crimes, surtout dans les familles royales, les coupables devraient être punis, mais si un prince transformé prend leur place ils sont sauvés, et qu'est-ce que ça peut bien faire à Garin de se laisser guillotiner pour Pierre et pour Paul puisque la mort n'est pour lui qu'une occasion de transformations nouvelles; il est ainsi guillotiné souvent pour de vrais coupables et transformé chaque fois, voilà pourquoi il s'institue glorieusement *Le mouton de justice à Deibler.*

Grâce à la toute-puissance du bourreau, il a pu encore aider les grandes familles françaises qui ont leur fortune à l'étranger et voudraient l'avoir en France à la faire rentrer; il est leur homme de confiance et il s'acquitte de ses missions à l'étranger avec d'autant plus de facilité qu'il peut être transformé quand c'est nécessaire en baron, comte ou prince.

Tout cela n'a pu se faire sans la connivence du palais de Justice, et de fait Garin est en relations continues avec le Président du Tribunal. C'est le Président qui le conseille et le guide; Garin, qui a maintenant des hallucinations auditives très franches l'entend presque à chaque instant lui parler et lui répond respectueusement : « Bien, bien, bien, » ou encore : « Parfaitement, M. le Président ».

Ainsi réglée, ç'a été une belle, longue vie que celle de Garin et il la raconte avec satisfaction. Né en l'an 49 av. J.-C., il a été transformé plusieurs fois par « les mystères des loges francs-maçonniques », avant que M. Deibler se chargeât de l'opération. A l'heure actuelle il a 1056 ans et comme je lui fais remarquer qu'il se trompe de neuf cents ans, il me répond que neufs siècles ne comptent pas, ils ont été barrés à cause des crimes qui y ont été commis. C'est la voix de M. le Président qui l'affirme : « Parfaitement, M. le Président ». Donc en ces 1056 ans

d'existence il a fait le bien comme il a pu, joué un rôle social utile, été mouton Deibler un grand nombre de fois. Il a été si apprécié, si admiré que neuf impératrices ont voulu être grosses de lui. En ce moment même il en a 17 enfants dont l'aîné a douze ans, et il va ainsi semant son grain dans les familles impériales.

Je m'aperçois qu'à coordonner ce délire, je lui donne certainement plus de logique qu'il n'en a et maintenant que j'en ai indiqué les éléments essentiels, je vais citer quelques documents qui permettront de juger directement l'état mental de Garin. Voici d'abord une lettre adressée à M. Deibler, appelé M. le Chef de Coupe, à cause de ses fonctions :

Paris, 4 février 1907.

« Monsieur le Chef de Coupe,

« Je suis le petit Vice-Président de la République chez vous. Je vous ai écrit une première lettre il y a deux ou trois jours croyant me reconnaître comme Louis Bonaparte; j'ai dû faire erreur et me rectifie par la présente.

« Par le *Matin* du 2 courant je me reconnais comme duc de Marc : reconnu ici il y a longtemps au petit guichet, distribution République, à ma première arrivée.

« Veuillez donc être assez bon pour prendre la peine de me rectifier, moyennant récompense bien entendu... Je suis pressé de sortir ayant 17 bébés et 9 mamans à m'occuper, ainsi que de mon père et de ma mère où de mon père-mère si je n'ai jamais eu de mère... Comptant sur votre bonne obligeance et votre habitude expéditive veuillez bien agréer, Monsieur, mes salutations distinguées

« Duc de Marc. »

« Adopté le 23 mars 1869, XIIIe arrondissement, sous le nom de Garin Louis. »

Voici maintenant des fragments d'interrogation de Garin recueillis par M. Dagnan, agrégé de philosophie. C'est moi qui pose les questions à Garin.

— Quand êtes vous né?

— En 49 av. Jésus-Christ.

— Alors tout ce que vous avez raconté sur le prince Napoléon, vous n'y tenez pas?

— Oh si, j'y tiens tout de même.

— Vous avez subi des transformations?

— Oui, bien des fois, pour effacer des crimes de famille au moyen de la couronne.

— Quelle couronne?

— La couronne impériale.

— Vous l'avez portée?

— Oui, je la porte toujours.

— Pourquoi ces transformations?

— Supposez que vous ayez commis des crimes, je me transforme en vous et j'expie pour vous, alors vous en êtes débarrassé, vous n'avez plus à vous en occuper... C'est l'invention Deibler... Et je fais aussi rentrer des fortunes.

— Alors vous avez été guillotiné bien des fois?

— Oh oui! Tant de fois que ça ne se compte plus, au moins 490 fois.

— Et après on vous recolle?

— Oui, on ne s'en aperçoit plus.

— Comment?

— C'est le secret Deibler.

Ainsi c'est toujours l'idée d'une transformation dont nous connaissons l'origine qui est à la base de ces incohérences, Garin se transforme ou plutôt est transformé sans cesse, tout en se transformant il cherche son origine. se rattache tantôt aux Bourbons, tantôt aux Bonaparte, tantôt à Jésus-Christ, dans les articles de journaux qui lui tombent sous les yeux, dans les conversations qu'il entend, il cherche des confirmations et il en trouve; il vagabonde par l'imagination à la recherche de son père et dès qu'il croit le connaître il reprend l'idée d'une transformation pour expliquer sa descendance. On peut dire que son délire des grandeurs se résume presque tout entier dans ses prétentions royales ou princières et ses rêves de métamorphoses.

Ce qu'il y a de remarquable c'est que les idées hypocondriaques et les craintes ont reparu souvent dans cette période de grandeurs, aussi absurdes d'ailleurs que les idées ambitieuses auxquelles elles se mêlaient. La voix de M. le Président ne le quittait guère et très souvent elle a dirigé l'évolution de son délire en objectivant des préoccupations inconscientes auquelles la pensée claire de Garin ne donnait pas encore forme. C'est par la voix de M. le Président, qu'il a appris qu'on l'accusait d'un crime horrible : avoir tué Napoléon Ier. Comment cette accusation a-t-elle pu naître? C'est bien simple. Du temps où Garin se croyait le fils de Napoléon, il l'a vu souvent venir à la boutique de la rue Mouffetard. C'était un Napoléon transformé qui profitait de son incognito pour se mêler à toutes les discussions. Il a dû finir par recevoir un mauvais coup, et voilà maintenant qu'on accuse Garin qui travaillait alors à l'atelier. Avec calme il se disculpe et raconte que « le crime Napoléon », a été commis par le roi de France Louis également transformé et familier comme l'empereur de la modeste boutique, c'est la voix de M. le Président qui lui a révélé le nom du coupable. Pour en finir tout à fait avec cette vilaine histoire, Garin écrit à M. Deibler (M. le Chef de Coupe) et à Napoléon lui-même qui se survit après une nouvelle métamorphose, les deux lettres suivantes :

Asile S[te] Anne, 1 rue Cabanis, Paris.
Pavillon Leuret.

« Monsieur Deibler,

« Pardon Monsieur, de vous adresser cette missive, mais voilà vingt-sept ans que l'on me suppose coupable d'un crime sur la personne du prince Napoléon, on a même été jusqu'à me faire subir pour cette faute dont je ne suis nullement coupable.

« Me trouvant à l'asile S[te] Anne, rue Cabanis, n° 1, Paris, Pavillon Leuret, de cet établissement.

« J'apprends que le crime Napoléon a été commis par le roi de France. Je vous serai donc très obligé de bien vouloir me dégager de cette mauvaise histoire, car je suis certain n'avoir jamais commis aucun crime de ma vie, pas plus celui du Prince Napoléon qu'aucun autre.

« Votre tout respectueux.

« Louis Garin. »

Paris, le 22 novembre 1905.

« *A M. le Prince Napoléon, Paris.*

« Monsieur le Prince.

« Toutes mes excuses pour la liberté que je prends de vous adresser la présente, mais je ne puis vous laisser ignorant plus longtemps et manquer de vous retirer certains scrupules sur mon compte; je n'àime pas être suspecté, étant sûr de moi du reste.

« Me trouvant à l'Asile Ste-Anne, 1, rue Cabanis, Paris, Pavillon Leuret de cet établissement; j'apprends que le crime Napoléon a été commis par le roi de France.

« Je tiens à vous en informer, car je ne veux pas qu'il y ait méprise, étant bien sûr n'avoir jamais commis aucun crime de ma vie.

« J'en profite pour vous réitérer toute ma loyauté à votre égard et vous prie de bien vouloir accepter l'assurance de mon plus profond respect.

S'il est en votre pouvoir d'insister pour ma sortie de cet établissement où je ne suis entré que comme malade et vu ma guérison sûre et devant m'occuper de seize bébés, il me sera agréable de m'apercevoir de vos ordres.

« Votre tout respectueux.

« Louis Garin. »

22 novembre 1905.

A ces préoccupations morales se sont jointes par instants des préoccupations hypocondriaques tout aussi absurdes et que Garin a exposées avec sa placidité ordinaire. Il a sur la partie antérieure et gauche du crâne une petite plaie qu'il avive en se grattant et au sujet de laquelle il a bâti toute une histoire; voici dans quels termes il me demande un traitement.

« *Monsieur le Docteur-médecin, Asile Ste-Anne, Pavillon Leuret,*
1, rue Cabanis, Paris.

« Monsieur le Docteur Dumas,

« Il y a de longues années déjà, je me suis trouvé en cet établissement, Pavillon Leuret, comme malade dans un groupe où je me suis trouvé à absorber dans le café une certaine composition, qu'on appelle paraît-il la composition du roi de Paris; qui ajoutée à la piqûre d'une guèpe étant enfant a produit chez moi quelque malaise et douleur cérébrales, j'ai en ce moment besoin de mettre sur la tête à l'endroit du mal, un petit vésicatoire, dit mouche de Milan, grand comme une pièce de cinq francs et je serai complètement guéri en y ajoutant après effet quelques pansements d'eau phéniquée : cette composition s'étant localisée dans la partie droite de la tête ainsi que le restant de piqûre de guèpe et un peu de pelade attrapée par un contact (*famille Bayard*).

« La localisation de ces trois légères maladies s'est faite par *le port* d'une couronne.

« Je souffre peu et n'ai aucune rage par les différents *régimes* subis ni cangraine, ni folie, vu les bons soins reçus chez vous depuis *cinquante mois bientôt*; et une simple mouche de Milan, même composition que le vésicatoire, fera disparaître le reste suivis comme je le dis plus haut de quelques pansements phéniqués.

« J'espère, Monsieur le Docteur, que vous voudrez bien ne pas me faire attendre plus longtemps pour me procurer vos derniers soins ayant absolument besoin de m'occuper de ma petite famille.

« Dans l'attente de vous voir ou de vous lire.

« Votre considérant et ami.

« Louis de France. »

« Entré chez vous reconnu sous le nom de Garin Louis, mairie du XIII[e] arrondissement, Paris, 23 mars 1869. »

Paris, le 24 février 1906, Pavillon Leuret, Asile Ste-Anne,
1, rue Cabanis, Paris.

Enfin il a été repris par instant de délire zoophobique, et il a prétendu, comme il avait fait d'abord pour une sangsue, qu'une vipère voyageait à l'intérieur de son corps. Elle piquait, le mordait et se localisait de préférence dans le foie ou Garin accusait par période des sensations douloureuses. Depuis plusieurs mois elle s'y était endormie sous l'influence d'un baume, mais la voilà redescendue jusqu'au gros orteil ou elle provoque des souffrances aiguës.

Le délire des grandeurs de Garin n'exclut donc pas un délire inverse de crainte ou d'hypocondrie et les deux délires cheminent côte à côte, apparaissent à des intervalles très rapprochés, quelquefois en même temps sans que le malade paraisse plus ému par l'un que par l'autre;

il a toujours, en effet, l'attitude discrète et paisible d'un homme qui vous propose des explications auxquelles il a confiance mais qui ne veut pas vous les imposer; cette attitude si étrange, si pleine de modération et de tact, contraste singulièrement avec l'énormité des affirmations de Garin. Il la conserve même si on le contredit, et se borne à relever doucement les mots qui lui paraissent trop vifs dans mes jugements : « Des niaiseries, docteur, c'est vite dit. J'ai pesé tout cela avant de vous en parler, je ne m'engage pas à la légère. — Mais vous avez changé cinquante fois d'explications et chaque fois pour en proposer de moins vraisemblables. — Tout le monde peut se tromper, docteur, mais je tiens la vérité aujourd'hui. — Faut-il envoyer à Napoléon Ier ce paquet de lettres où vous l'appelez Monsieur et Honoré Père. — Elles n'ont plus d'objet, je ne suis pas son fils. »

Un jour, un aliéné qui vient de tenir lui-même des propos de mégalomane sur sa fortune, ses esclaves et ses inventions, assiste à l'interrogatoire de Garin, et, frappé de son incohérence, il s'écrie : « Quel maboul! » Garin se retourne vers moi, et toujours souriant il me dit : « Le roi n'a pas entendu ».

Comment fonctionne donc cet esprit si modéré dans la forme et si absurde dans le fond.

IV

C'est une opinion répandue que le délire d'un aliéné est la mesure de son intelligence et qu'à un délire absurde et puéril correspond une certaine débilité d'esprit, tandis qu'à un délire cohérent et bien conduit répond en général une certaine vigueur intellectuelle, mais c'est là une opinion très simple et qui comporte bien des restrictions en particulier dans le cas de Garin. Quand on examine ses fonctions mentales, on est un peu surpris en effet de les trouver en bien meilleur état que les énormités précédentes ne permettaient de le supposer; la mémoire est presque normale; Garin interprète le passé pour le plier à son délire mais il n'a oublié aucun des faits saillants de son existence et il donne avec précision tous les détails qu'on lui demande sur son séjour à l'asile. Il sait que depuis bientôt cinq ans je le vois chaque semaine; il se rappelle que j'ai pris sur lui des mesures, fait des expériences et, très indulgent, il me dit : « Puisque ça vous amuse, continuez, ne vous gênez pas, M. le prince de Condé ou M. le prince de Monte-Cristo, car suivant les jours et les heures, moi aussi je suis transformé. »

L'intelligence déjà atteinte au moment de l'internement a sensiblement baissé depuis qu'elle se repaît des mêmes niaiseries et se ferme à toute excitation extérieure. Garin devient de plus en plus faible dans sa logique et l'on peut déjà prévoir le jour de l'effondrement final, mais il raisonne encore et sur les sujets simples fait preuve de bon

sens. Je le prie de multiplier 4 832 par 272; avec une rapidité telle que je ne puis le suivre il arrive au résultat et écrit 4 666 704, puis, s'apercevant d'une erreur grâce à la preuve par 9, il corrige 4 696 704. Un problème de règle de trois : Si 245 bœufs coûtent 8 000 fr. combien coûteront 30 bœufs? est de même résolu très vite et bien exactement. Je fais devant lui un raisonnement faux : Tous les Parisiens sont français, donc tous les Français sont Parisiens. « Ah! fait-il, vous exagérez, Monsieur le Comte. — Je pose des questions plus compliquées : Quel est le meilleur gouvernement? R. — Tous les gouvernements sont bons à la condition qu'on y rencontre des hommes sérieux.

D. — Pourquoi le mensonge est-il une faute?

R. — Le mensonge est une faute car tromper son prochain c'est lui porter un grand préjudice.

D. — Qu'est-ce que Dieu?

R. — Dieu est un ange dit satellite tombé du ciel sur la terre pour éclairer les hommes et les changer de pensée en leur apportant meilleure idée.

D. — Qu'est-ce que le Christ?

R. — Le Christ est le roi du crime que l'on a toléré pour encourager les hommes à se défendre de leurs ennemis.

D. — Qu'est-ce que la religion?

R. — C'est l'état de seconde vie par transformation, pour les moutons de justice Deibler.

Nous sommes rentrés dans le délire mais on ne peut nier que les premières réponses aient le sens commun, et les secondes en ont probablement un dans le délire de Garin. Ce n'est donc pas le néant, ou la débilité absolue. Ce qui est remarquable par-dessus tout, c'est l'impossibilité où se trouve le malade de développer sa propre pensée, d'en voir nettement le contenu et d'en réaliser les détails. « Vous dites que vous êtes le prince Guillaume Tell, quelles sont donc vos fonctions? — Je suis prince Guillaume Tell par la volonté de Deibler, chef de coupe et distributeur. — Oui, mais qu'est-ce que vous faites? — Je suis Prince Mouton de Justice. — Vous dites que vous êtes Jésus-Christ, que faites-vous comme fils de Dieu? — Je suis mouton de justice transformé. »

Ce sont des titres flatteurs qu'il prononce, mais il ne les réalise pas dans leur diversité; il reste à la surface de sa propre pensée et à plus forte raison reste-t-il en dehors de celle d'autrui. Je lui lis un fait-divers en le priant de le résumer. Il en saisit quelques mots et s'en sert pour bâtir une histoire qui n'a rien de commun avec ma lecture. Je lui donne un article du journal *le Matin* en lui demandant de le commenter par écrit; il voit bien qu'on y parle de grève, mais il n'y voit rien de plus et il termine sa conversation par ces mots : Quant aux ouvriers boulangers qui pourraient compromettre le Mouton Justice Deibler, je leur dirai que la justice existe toujours en bonne famille, telle la famille d'Orléans. »

Il y a donc chez Garin une baisse notable dans la compréhension. Dès que les faits sont un peu complexes, il ne saisit plus les rapports qui les unissent et il leur substitue des termes vagues qui servent d'aliments familiers à ses divagations. Mais il y a loin cependant de ces troubles à ceux que l'absurdité du délire aurait pu faire supposer tout d'abord.

Les facultés affectives sont en revanche tellement diminuées qu'on peut se demander s'il en reste quelque chose. Depuis longtemps, Garin a eu le sentiment qu'il n'existait pas, qu'il n'était plus le même, qu'il était dépersonnalisé, transformé, et les sentiments de ce genre se lient d'ordinaire à une indifférence affective dont le sujet s'étonne et qui le rend en effet étrange aux autres et à lui-même. Garin ne fait pas exception à cette loi et l'on peut affirmer qu'il est insensible à toute excitation morale, que cette excitation soit agréable ou pénible. J'ai pris son pouls et sa respiration dans les moments où il me parlait de ses idées hypocondriaques et dans les moments où il exprimait ses idées de grandeur; la respiration se maintenait toujours entre 16 et 18, le pouls entre 65 et 75 sans que Garin parut éprouver la moindre tristesse ou s'abandonner à la joie. Non, il gardait toujours son même sourire et paraissait simplement éprouver pour les idées de grandeur une complaisance plus grande. D'ailleurs les deux formes de délire se continuaient parfois en des mélanges tels qu'on n'aurait pu savoir à quel sentiment on avait affaire si on avait tenté d'en chercher un.

Pour éprouver cette indifférence j'ai fait annoncer à Garin les nouvelles les plus tristes et les plus joyeuses sans parvenir jamais à le troubler. Un jour, tandis qu'il causait avec moi et que je tenais le pouls, un gardien stylé au préalable est entré dans le laboratoire et, très officiel dans son uniforme, il a dit : Monsieur le Directeur fait prévenir M. Garin, que sa femme, domiciliée rue Mouffetard, vient de décéder cette nuit. Le pouls est resté à 66, et Garin très calme a répondu : « On n'en finira donc pas avec cette histoire, la femme Garin n'est pas ma femme; puisque je suis le prince Jésus-Christ transformé, la femme Garin ne me tient rien. »

Une autre fois, tandis que Garin expliquait qu'il était comte Louis de Romagne, un employé est venu nous dire : « La sortie de M. le comte de Romagne est signée, il quittera l'Asile dans une heure et sera rétabli dans tous ses droits. » Le pouls n'a pas varié plus que tout à l'heure; Garin s'est borné à répondre : « Bien, très bien, » et il a aussitôt parlé d'autre chose. Il a donc perdu et je crois bien que cette perte est capitale dans l'espèce, la faculté d'être ému. Il ne connaît à l'heure actuelle ni joie, ni tristesse, ni peine, ni colère, il est moralement anesthésié.

Autant qu'on peut en juger cette anesthésie morale est primitive, c'est-à-dire qu'elle n'est pas la conséquence de l'affaiblissement intellectuel. Sans doute comme nous l'avons déjà remarqué, Garin ne réalise pas son délire; son intelligence s'alimente de mots et d'idées

vagues, derrière lesquels il met peu de chose. Être comte de Romagne, ce serait peut-être pour un autre aliéné avoir une cour, un bel habit, des soldats; de même perdre sa femme c'est se trouver seul, avoir la charge de ses enfants, mener une vie difficile et triste; Garin ne réalise certainement pas tout cela et c'est déjà une raison pour qu'il soit peu susceptible d'être ému; mais nous l'avons vu, ce qui manque chez lui c'est d'abord la réaction émotive brutale devant une nouvelle inattendue, agréable ou pénible. Avant tout raisonnement et toute association d'idées, il aurait dû présenter quelques troubles de la respiration ou du pouls quand il a appris que sa femme était morte ou qu'il allait sortir. C'est l'absence de ces réactions immédiates qui nous permet de considérer son anesthésie morale comme primitive.

Si l'on voulait indiquer d'un trait les principaux caractères de cet esprit, on pourrait dire que c'est un rêveur dans l'ordre intellectuel et un indifférent dans l'ordre affectif. S'il accepte plus volontiers les idées de grandeur que les idées hypocondriaques, c'est que les idées de grandeur sont encore flatteuses, même pour une conscience qui ne jouit plus, mais en réalité il en joue comme de ses idées hypocondriaques, et c'est librement sans être gêné par sa raison ou ses sentiments qu'il se meut dans le domaine des Contes Bleus. Suivant toute probabilité, son indifférence morale, en lui faisant perdre le sentiment de la réalité et de la vie, favorise ses rêveries, de même que ses rêveries, en le maintenant dans cette région demi-nuageuse où il ne réalise complètement ni ses idées ni ses images, favorise son indifférence morale.

Au début de sa maladie, lorsque Garin se retrouvait par moments plus maître de ses raisonnements et plus capable d'émotion, il arrivait à chasser sans peine de son esprit les moutons de Justice, les transformations, les couronnes royales, et comme Don Quichotte se retrouvait Alonzo le Bon, il redevenait le pauvre Garin, le serrurier de la rue Mouffetard, un brave homme désireux de quitter l'asile et de revoir ses enfants; mais ces répits, de plus en plus rares, ont fini par ne plus se présenter du tout, à l'heure actuelle Garin est prisonnier de ses idées délirantes et les jours où, plus maître de sa pensée ,plus accessible à la tristesse et à la joie, il semble revenir à la raison, il traîne toujours quelque lambeau de délire.

Paris, 30 janvier 1907.

« Chers parents ou amis.

« Je vous serais très obligé de bien vouloir me dire si parmi vous vivent mes quatre enfants que j'ai laissés en votre confiance en l'appartement sis à Paris, rue Mouffetard, 237, escalier au fond de la cour, 3e étage à gauche. Je suis sorti de cet appartement le 31 décembre 1901 pour entrer à l'hôpital Ste-Anne, 1, rue Cabanis, Paris, pavillon Leuret,

endroit où je suis resté sans sortir du tout depuis la dite époque, soit (31 décembre 1901).

« N'ayant vu personne depuis cette époque, que quelque chef des sûrs[1] au bureau de l'économat de l'hôpital où je suis je crois, je serai très heureux d'avoir ma sortie le plus tôt possible, ou quelques visites; ma sortie vaut beaucoup mieux puisque je suis parfaitement guéri maintenant. Donc, ma sortie, des visites, ou une bonne réponse; et veuillez bien me dire si je vous suis redevable; je vous ai fourni une certaine somme pour toute prévision par la sûreté.

« Comptant vous lire ou tous voir bientôt, et pensant que vous voudrez bien embrasser mes enfants pour moi, jusqu'à ce que je puisse les embrasser moi-même.

« Avec tous mes remercîments pour le dérangement que je vous ai causé.

« Veuillez bien, monsieur, madame, accepter mon meilleur estime et l'assurance de ma parfaite considération.

« Votre respectueux,

« Léon Picot.

« Réellement Napoléon, ou Louis-Bonaparte entré sous le nom de Léon Picot au pavillon Leuret.

« 1, rue Cabanis, Paris. »

Mais si Garin est inacessible aux émotions qui nous donnent le sentiment du réel, s'il n'use pas de son intelligence vacillante pour lutter contre son délire, s'il se joue dans des rêveries contradictoires on peut se demander quel degré de créance il accorde à ses inventions successives. Est-il vraiment possible que cet homme, qui s'est déclaré en quelques mois Charles V, Guillaume Tell, Napoléon, Louis de Romagne, Jésus-Christ et Léon Picot, ait réellement cru qu'il était tous ces personnages? Peut-on vraiment dire qu'il croit quelque chose dans ce flottement perpétuel de sa pensée?

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il affirme chaque jour avec netteté sa croyance du moment, mais il semble bien l'affirmer sans conviction profonde et comme un homme qui ne cherche pas la controverse. Dernièrement, comme je classais ses nombreux écrits devant lui, il m'a dit en souriant : « Il y a probablement beaucoup d'erreurs là-dedans », puis, sur mes instances, il a déclaré n'être pas Léon Picot, bien qu'il vînt de l'affirmer tout à l'heure; ce ne sont pas là des convictions inébranlables, et, dans un instant, lorsque Garin se remettra à frotter le parquet du dortoir ainsi qu'il veut bien le faire chaque jour, il trouvera une hypothèse à laquelle il s'attachera sans plus de ténacité. Il n'a ni assez d'attention ou de compréhension dans l'esprit, ni assez de richesse dans les images, ni assez de force dans les senti-

1. Employé de la sûreté dans le langage de Garin.

ments pour pouvoir dire réellement : je crois. Il suppose tout au plus et discrètement il affirme. Un seul élément est permanent dans cet esprit, c'est le sentiment, et à défaut du sentiment c'est le souvenir de sa céphalée, de sa dépersonnalisation, de ses douleurs anales ou gastriques, et cet élément est à la fois la matière et la cause des interprétations absurdes auxquelles il se laisse aller. En dehors de cette base presque organique, tout le reste n'est qu'un jeu superficiel d'images et d'idées, un rêve véritable dont Garin ne s'éveillera pas. Ce rêve a commencé sous l'influence affaiblissante de l'alcool et de la neurasthénie, depuis lors, Garin qui s'affaiblit tous les jours davantage le tisse avec une logique qui décroît et qui finira par disparaître tout à fait. Il s'y laisse aller comme nous faisons pour les idées absurdes ou falotes qui nous viennent dans la rêverie; il n'a plus ni le désir ni la volonté de s'en affranchir et il s'y noiera.

V

Ne peut-on pas aller plus loin dans l'analyse, et demander à la clinique et à la pathogénie quelques cas complémentaires sur le cas de Garin? La clinique, qui parlait en 1902 de dégénérescence mentale pour les malades de ce genre, parle aujourd'hui de démence précoce, et Garin, toujours le même sous ces étiquettes différentes, est le vivant témoignage de la relativité de nos connaissances et de l'incertitude de nos classifications. Admettons le vocable nouveau et constatons que Garin présente la plupart des symptômes décrits par Kræpelin et ses disciples dans la démence précoce.

Pendant la période qui suivit ses excès alcooliques et précéda son internement, il a été sujet à tous les accidents physiques et mentaux de la neurasthénie par lesquels la démence précoce s'annonce d'ordinaire, et il a manifesté à maintes reprises l'indifférence émotionnelle si caractéristique chez tous ses pareils. Dans la période d'état c'est de la forme paranoïde de la démence précoce qu'il se rapproche le plus car il présente avec de l'affaiblissement intellectuel, des conceptions délirantes vaguement systématisées et des troubles sensoriels qui restent depuis des années des symptômes prédominants. Mais ces caractères cliniques ne nous apprennent pas grand'chose sur le mécanisme profond de l'esprit que nous avons essayé de pénétrer. En fait les symptômes principaux et primitifs sont au point de vue psychologique l'affaiblissement intellectuel et l'anesthésie morale; la psychiatrie constate comme nous ces symptômes mais elle ne les explique pas.

Les théories pathogéniques sont plus intéressantes par le besoin d'explications qu'elles traduisent, sinon par leurs résultats; un certain nombre d'auteurs admettent un épuisement cérébral produit en

général par la puberté, les excès sexuels, l'alcoolisme, le surmenage, et, quelle que soit la cause invoquée, cet épuisement semble en effet manifeste dans le fonctionnement mental du cerveau de Garin.

Il se traduit, nous l'avons vu, par la difficulté que le sujet éprouve à comprendre à s'intéresser aux choses, à être ému. Au point de vue mental comme au point de vue émotionnel, le système nerveux ne réagit plus.

Kræpelin et son école admettent au-dessus de toutes les fonctions psychologiques d'associations et de sensations une fonction plus élevée d'aperception chargée d'associer à son tour les associations abstraites et les associations sensorielles; cette fonction, où s'unissent la volonté, l'attention, la raison, formerait les associations qu'elle gouverne d'après la valeur des motifs intellectuels et affectifs qu'elle aperçoit et qu'elle juge.

« Cette fonction aperceptive », écrit M. Régis dans l'exposé impartial qu'il fait de la théorie, « aurait un organe anatomique placé par Wundt dans les circonvolutions frontales qui deviendrait ainsi le siège de la personnalité, de la synthèse psychique et le point de départ de l'activité volontaire de cette dernière [1] ». C'est cette fonction supérieure qui serait atteinte dans la démence précoce.

Nous nous doutions bien d'après l'analyse psychique du malade, qu'il était atteint d'impuissance dans la coordination logique des idées et que les fonctions supérieures de la synthèse mentale s'exerçaient mal chez lui, mais gagne-t-on grand'chose à faire de cette fonction de synthèse une manière de faculté et à la localiser arbitrairement dans une région mal définie? Gall aurait dit oui, mais il avait sur la physiologie cérébrale des idées aussi audacieuses que simples; beaucoup plus modestes nous n'avons voulu étudier ici que la logique élémentaire qui persiste dans l'affaiblissement intellectuel de Garin et en même temps indiquer les conditions les plus générales des rêveries absurdes où il se complaît, c'est-à-dire la persistance ou le souvenir de certaines sensations organiques, l'indifférence morale et l'affaiblissement progressif de ses fonctions intellectuelles.

Dr G. Dumas.

1. *Précis de Psychiatrie*, 2e éd., p. 369.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

Abel Rey. — La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. 1 vol. in 8°, 412 p., Paris, F. Alcan, 1907.

Bien que ce livre soit présenté modestement comme une enquête auprès des physiciens, il n'en a pas moins une portée très haute et très générale. Il montre en effet que la science est objective, malgré la nécessité où elle se trouve de construire des systèmes instables.

M. Rey nous retrace d'abord l'histoire de la théorie physique pendant le dernier demi-siècle environ. Jusqu'au commencement de cette période on vivait exclusivement sur le *mécanisme traditionnel* légué par le XVIIIe siècle. Les physiciens pensaient avoir trouvé le plan *ne varietur* de l'univers. Tout n'était suivant eux que points matériels, masses et forces. La géométrie et la mécanique fournissaient la raison dernière des phénomènes. Ainsi construite, la théorie physique devenait une vérité absolue. Il fallait y croire sous peine de tomber dans l'absurde, pour la même raison qu'il fallait croire aux axiomes et aux démonstrations mathématiques. Bref, le mécanisme traditionnel avait figure de dogme.

On le critiqua. Dans les attitudes qui furent prises à son égard, M. Rey distingue l'attitude hostile et l'attitude simplement critique.

Les hostilités trouvèrent leur point d'appui dans les découvertes de la thermodynamique. Celles-ci conduisaient en effet à formuler certains principes, comme le principe de non-réversibilité, qui ruinaient les bases mêmes du mécanisme traditionnel. Une nouvelle doctrine se fonda, la doctrine énergétique. — Que le mécanisme, disent quelques-uns de ses adeptes, se borne à la mécanique, et ne prétende pas étendre son empire aux autres branches de la physique pour lesquelles il n'est pas fait. Nous lui contestons même le droit de se donner pour une simple représentation des phénomènes, car en faisant appel à l'imagination visuelle, il prête à la matière une constitution invérifiable, comme, par exemple, lorsqu'il fait de la chaleur un mouvement moléculaire. Nous voulons que le mouvement mécanique reste un mouvement mécanique, la chaleur de la chaleur, l'électricité de l'électricité, etc. Puisque ce sont là des grandeurs mesurables, qu'on ne leur donne qu'un seul caractère commun, celui de grandeur, sans chercher à poursuivre aucune autre assimilation. Ainsi on ne préjugera jamais rien sur la nature intime des phénomènes, c'est-à-dire en somme sur l'inconnaissable.

Tel est le point de vue que M. Rey nomme *conceptuel* par opposition au point de vue mécaniste qui est *représentatif*. La doctrine énergétique est, implicitement au moins, conceptuelle. Conceptuels sont certains savants qui ont fait la philosophie de leur science comme Rankine, Oswald, Mach, Duhem, ce qui, d'ailleurs, laisse subsister entre eux des différences appréciables d'opinion. M. Rey expose celles-ci tout au long, mais la place nous manquerait, même pour les résumer brièvement.

Après la critique « hostile », c'est-à-dire qui veut ruiner un système pour en mettre un autre à la place, vient la critique pure qui est une simple expertise ; nous passons à Poincaré.

L'illustre savant et philosophe montre aussi tout ce qu'il y a de vain dans les prétentions dogmatiques des mécanistes traditionnels. — Ils se font une grave illusion, dit-il, sur la valeur que la mécanique et la géométrie confèrent à leur physique. Les axiomes de la géométrie et de la mécanique, prononcés *à propos* de l'expérience, sont des définitions ou des conventions déguisées. Donc, si l'on réduit les relations entre les phénomènes à une forme cinématique, elles n'y gagnent pas un atome de vérité objective, elles seront simplement exprimées en un langage qui s'astreint, comme tous les langages, à respecter les définitions et les conventions dont il est composé.

La doctrine énergétique n'échappe pas davantage aux reproches de Poincaré. Elle a bien fait, sans doute, de se garder des hypothèses invérifiables, mais elle s'est mal gardée en émettant des hypothèses qui ne peuvent pas être infirmées, comme, par exemple, le principe de la conservation de l'énergie. D'après ce principe, l'énergie ne disparaît pas. D'après l'expérience, il y a toujours un peu d'énergie perdue : alors au lieu de se servir de l'expérience pour infirmer le principe, on se sert du principe pour interpréter l'expérience : l'énergie est censée non point disparue, mais éparpillée, pour ainsi dire, en fragments si petits qu'ils échappent à la mesure, à moins encore qu'elle ne soit devenue potentielle. Donc, ou bien le principe de conservation de l'énergie est une vérité d'ordre métaphysique, ou bien il faut le tenir pour une convention, et voilà les énergétistes logés à la même enseigne que les mécanistes.

Est-ce à dire que Poincaré soit une sorte de nihiliste scientifique? Nullement. Au fond il ne fait que débarrasser la science des dogmes, tous plus ou moins nuisibles au progrès, s'ils restaient dogmes. Il les réduit à être des conventions commodes. — Mais, — ajoute-t-il, — et c'est là qu'il est plutôt conservateur que révolutionnaire, — les conventions du mécanisme traditionnel et de l'énergétique sont encore tellement commodes que nous ne pouvons pas nous en passer. — Et tout en regardant avec intérêt et sympathie les efforts de la physiqne nouvelle de l'ion et de l'électron, il estime prématuré de s'y rallier sans réserve, parce qu'elle n'a point encore un pouvoir assez extensif pour englober les théories plus anciennes.

Cette physique nouvelle intervient au plus intime de la matière où elle décompose l'atome lui-même. Elle en fait un système planétaire dont les planètes sont des électrons, de petites masses électriques gravitant avec de prodigieuses vitesses. Elle a donc pour caractère principal d'être figurative, et c'est pourquoi M. Rey l'appelle à juste titre *néo-mécaniste*, bien qu'elle fasse des brèches au mécanisme traditionnel. La théorie néo-mécaniste apparaît en réaction contre la pure doctrine énergétique, réaction d'ailleurs assez justifiée, car on ne voit pas bien comment éviter la méthode figurative en présence de tous les phénomènes nouveaux d'ionisation et de radioactivité.

Que ressort-il de l'histoire de la théorie physique contemporaine ainsi racontée par M. Rey? A première vue le scepticisme. Mais cette première vue est très superficielle, bien qu'elle ait déterminé les opinions de plusieurs penseurs, et non des moindres. En réalité le remplacement d'une théorie par une autre n'est point une œuvre de substitution. La théorie nouvelle ne ruine pas l'ancienne, elle se l'annexe; c'est ainsi que dans le néo-mécanisme on reconnaît sans peine et le vieux mécanisme traditionnel et la doctrine énergétique. Poincaré a donné un excellent exemple d'annexion dans les théories de la lumière de Fresnel et de Maxwell. La seconde, postérieure, ne contredit pas la première, bien loin de là, puisque la première devait pouvoir se déduire comme un cas particulier de la seconde pour que la seconde fût adoptée. Il y a là tout simplement l'entrée des phénomènes lumineux dans une synthèse plus vaste qui comprend aussi les phénomènes électro-magnétiques.

En somme, toute théorie est vraie pour ce que qui constitue son domaine strict, c'est-à-dire pour un ensemble déterminé de phénomènes mesurés ou observés avec une approximation également déterminée. Mais en général les théories empiètent bien au delà de leurs limites légitimes, ce qui est d'ailleurs une usurpation souvent féconde, et elles oublient toujours de songer à l'approximation. C'est de là, et de là seulement, que vient leur réputation d'instabilité. Ainsi la doctrine de conservation de la masse, qui nous vient du mécanisme traditionnel, semble ruinée par les électronistes qui admettent la variation de la masse avec la vitesse. Pourquoi ce bouleversement? Tout simplement parce que les traditionnels n'ont pas dit : — La masse est constante autant que nous pouvons l'observer, c'est-à-dire pour toutes les vitesses des masses visibles, soit pour toutes les vitesses inférieures à quelques centaines de kilomètres par seconde. — Dans ce domaine, qui est son domaine légitime, la théorie de la conservation de la masse est inexpugnable. Les électronistes ne songent pas à l'en déloger. Ils ont bien trouvé que des masses invisibles (séparément) variaient avec des vitesses supérieures à plusieurs milliers de kilomètres par seconde, mais ils prennent grand soin d'arranger leurs équations de la masse pour que celle-ci reste con-

stante aux vitesses inférieures. C'est proclamer que la théorie de la conservation de la masse est, non pas fausse, mais limitée à tous les corps que nos sens peuvent atteindre, c'est-à-dire à tout l'Univers visible.

Ainsi la période moderne de la physique, étudiée par M. Rey, n'a pas été une période d'agitation vaine. Les théories n'y sont pas une succession de ruines. Un travail considérable a été poursuivi, à la fois critique et constructif, l'œuvre critique consistant à refouler chaque théorie dans les limites qui lui appartenaient, l'œuvre constructive à édifier des théories nouvelles dont les anciennes fissent partie intégrante. Une seule ruine nous est apparue, et il faut espérer qu'on ne la relèvera pas, c'est celle du dogmatisme scientifique. L'absolu est, non seulement banni de la science, mais privé de signification, en même temps que la science est victorieusement défendue de ne pas faire d'acquisitions définitives.

Ces deux derniers résultats semblent contradictoires. Ils ne le sont pas. La connaissance scientifique est en effet une adaptation progressive de notre esprit aux choses. Cette adaptation, étant progressive, ne peut à aucun moment être complète, d'où exclusion de l'absolu, mais elle ne serait pas progressive si, à chaque progrès nouveau, les précédents ne restaient pas acquis.

Il nous est d'autant plus agréable de voir ces conclusions défendues par M. Rey qu'ici-même [1] nous avons interprété la commodité scientifique de Poincaré comme une adaptation progressive de l'esprit humain aux choses.

La portée de l'œuvre de M. Rey est plus générale encore. Nous y trouverions volontiers, pour notre part, la méthode même de la philosophie scientifique. Celle-ci, par exemple, veut-elle parler de la connaissance, elle ne dira pas à l'homme de se replier sur lui-même et de fermer les yeux aux choses connaissables pour savoir ce que c'est que de connaître. Elle fera comme M. Rey, elle ira trouver les savants et leur demandera : qu'entendez-vous par connaître, que connaissez-vous, comment connaissez-vous? et c'est à la suite de cette enquête seulement qu'elle édifiera sa théorie de la connaissance. La philosophie scientifique aura ainsi une base objective, expérimentale, comme la science elle-même.

Ceux qui estiment un tel résultat hautement désirable souhaiteront que M. Rey donne une suite à son étude sur la théorie de la physique. Lui-même en forme le vœu, ce qui est une première condition pour entreprendre la poursuite de cette tâche, et il nous prouve par sa conscience, par sa culture scientifique, sa méthode, ses dons d'analyse, l'ampleur de sa documentation, qu'il est assuré d'y réussir.

JULES SAGERET.

1. *Revue philosophique*, juillet 1906.

Dr Gustave Le Bon. — L'ÉVOLUTION DES FORCES, 1 vol. in-18, 386 p., Paris, Flammarion, 1907.

Cet ouvrage est en somme le développement et la suite de *l'Évolution de la Matière* que nous avons analysée ici même. Tout le monde se souvient encore de la magistrale histoire de l'Univers racontée par l'éminent et original penseur : l'Univers est composé d'atomes, de petits systèmes solaires où les électrons-planètes décrivent leurs orbites avec une rapidité prodigieuse, engendrant, au sein d'un espace infime, une énergie colossale. L'atome naît, évolue et meurt. Sa mort est féconde, car c'est elle qui, en dégageant l'énergie restée latente au sein de l'atome, entretient la vie universelle. Mais le jour viendra où tous les atomes restés jusque-là intacts se désagrégeront, peut-être par une brusque explosion, et alors la matière disparaîtra.

Il est bien évident, si cette prédiction doit se réaliser, que l'énergie subira le sort de la matière. Qu'est-ce, en effet, que de l'énergie sans support? A la vérité on pourra la supposer appliquée à l'éther, mais là elle sera pour nous comme si elle n'était pas, puisqu'il faudra la considérer comme l'énergie de quelque chose qui échappe entièrement à nos moyens de connaissance. Décrire l'évanouissement de l'énergie, c'est donc décrire l'évanouissement de la matière. Nous pouvions ainsi prévoir que le Dr Gustave Le Bon répéterait dans son second livre ce qu'il avait dit dans le premier. Répétition d'ailleurs utile, puisqu'elle entraîne avec elle des comptes rendus d'expériences fort intéressantes, et fait ressortir plusieurs problèmes philosophiques d'une haute portée.

« Notre univers, dit le Dr Gustave Le Bon (p. 87), est entré dans un nouveau cycle, l'énergie lentement accumulée dans l'atome a commencé de se dégager par suite de sa dissociation. La chaleur solaire, d'où dérivent la plupart des énergies que nous utilisons, représente une des plus importantes manifestations de cette dissociation. »

Plus loin, le Dr Gustave Le Bon nous montre les astres se refroidissant, devenant solides comme la terre. A ce moment la désagrégation atomique s'est ralentie, mais elle n'a pas entièrement cessé, et même, dans cette phase moins active, elle présage l'explosion finale de la matière. « Les corps de la famille du radium offrent une image de ce phénomène, image d'ailleurs très affaiblie parce que les atomes de ces corps sont seulement arrivés à une période d'instabilité où la dissociation est assez lente... Des corps tels que le radium, le thorium, etc., représentent sans doute un état de vieillesse auquel tous les corps arriveront un jour et qu'ils commencent déjà à manifester dans notre univers puisque toute matière est légèrement radioactive. Il suffirait que la dissociation fût assez générale et assez rapide pour produire l'explosion du monde où elle se manifesterait (p. 92) ».

Puis, interprétant en faveur de son hypothèse les apparitions d'étoiles nouvelles qui pâlissent et s'évanouissent en peu de temps, en particulier la *Nova* de Persée, le Dr Gustave Le Bon fait observer

que ces astres éphémères ont d'abord un spectre analogue à celui du soleil, puis à celui des nébuleuses planétaires. Cela signifie que les atomes subiraient en quelques jours, mais à l'envers, l'évolution qui les a conduits en plusieurs millions de siècles depuis la nébuleuse jusqu'à la matière solide.

En un mot l'Univers serait un ensemble réversible. Et le Dr Gustave Le Bon défend ailleurs encore, et brillamment, la réversibilité. Elle dispense plus facilement nos intelligences de croire à un acte créateur qu'elles ne comprennent guère. Par ailleurs elle ne laisse pas de les incommoder. Voici par exemple un soleil. Si la réversibilité est réelle, ce soleil, bien déterminé comme composition chimique et comme état physique, peut aussi bien tendre à se solidifier qu'à devenir nébuleuse. Une même cause pourrait produire deux effets contraires, et le principe de la permanence du fait serait ébranlé, d'où une gêne pour notre raison habituée maintenant à n'attendre qu'un seul et unique conséquent après un antécédent bien déterminé. Le Dr Gustave Le Bon s'en rend compte. Aussi nous dit-il que les soleils, lentement refroidis et solidifiés, redeviennent soleils pour quelques jours seulement, et au cours d'une explosion, avant de se dissoudre dans l'éther. Tel serait le cas de la *Nova* de Persée. Et à première vue, la phase d'évolution — astre refroidi-nébuleuse — nous paraît ainsi tellement différente de l'évolution — nébuleuse-astre refroidi — que l'inconvénient de la réversibilité s'en trouve masqué. N'est-ce pas là une illusion? car si nous imaginons la *Nova* de Persée redevenue soleil pour mille ans, ces mille ans représentent encore une explosion par rapport à la durée totale de l'existence d'une étoile, et nous avons tout le temps de nous dire : voilà deux soleils que rien ne distingue chimiquement ni physiquement : le nôtre et la *Nova*. Pourquoi l'un va-t-il se solidifier et l'autre se subtiliser? On peut répondre que, sans doute, rien ne les distingue pour nos instruments, mais que si nous pouvions pénétrer jusqu'à la structure de leurs atomes, nous verrions là des différences qui expliqueraient tout. Mais on fait alors appel à ces mouvements cachés que l'on reproche au mécanisme traditionnel, avec raison suivant le Dr Gustave Le Bon (p. 35). De tous les côtés, dans ce problème de la réversibilité, on se heurte ainsi à des difficultés qui doivent peut-être demeurer insolubles pendant longtemps.

Le Dr Gustave Le Bon soulève encore une grosse question : celle de l'inconnaissable. Il semble craindre qu'en admettant l'inconnaissable on entrave la science. Nous croyons que l'on peut soutenir que la connaissance a nécessairement certaines limites, et se rassurer en même temps, car, s'il y a de l'inconnaissable, il est du moins fort utile de le considérer, et c'est là que le Dr Gustave Le Bon
doute raison contre les énergétistes. Ceux-ci ne v
donne une représentation figurée de la mat
cette représentation est inutile et invérifia
que les énergétistes ne prouvent la stér

conçues par les mécanistes traditionnels ou les néo-mécanistes. Invérifiable? en elle-même, oui, et il y a là un sage avis donné par les énergétistes de ne pas prendre les théories pour des faits. Mais il importe peu que les théories représentatives des mécanistes soient invérifiables : ce qu'il faut leur demander, comme à toutes les théories, c'est de mettre en évidence les relations les plus générales possibles entre les phénomènes, et d'exprimer ces relations dans le langage le plus commode. Or le langage mécaniste est commode, plus commode que le langage énergétique, au moins pour le grand nombre des hommes; ceux-ci, en effet, se représenteront, comprendront et retiendront mieux des relations traduites en images visuelles que mises en simples équations.

Aussi bien la méthode mécaniste d'interprétation des phénomènes a-t-elle résisté victorieusement, comme le montre M. Abel Rey. Et ce n'est pas un triomphe médiocre pour elle que d'avoir un adepte tel que le Dr Gustave Le Bon. La science a donc en somme plus de constance qu'on n'est tenté de le croire à première vue.

Nous en voyons d'autres exemples dans le livre même dont nous parlons ici. Le Dr Gustave Le Bon est néo-mécaniste, ce qui veut dire qu'il attaque le mécanisme traditionnel autant que l'énergétique, et il montre la plus grande hardiesse, il bouleverse tous les dogmes respectés jusqu'ici. Or, tout en les bouleversant autant qu'on le peut, il en laisse subsister au moins des fragments appréciables. C'est ainsi qu'il nie le principe de la conservation de l'énergie, et que, cependant, il l'applique aux atomes pendant toute leur vie, ce qui revient à l'admettre pour toute la matière pondérable. L'atome a absorbé lors de sa formation une quantité colossale d'énergie, et lorsqu'il se désagrège, cette énergie apparaît de nouveau. Qu'est-ce autre chose que la conservation de l'énergie atomique? Et même cette énergie n'est-elle pas potentielle tant que l'atome reste intact, puisqu'on est sûr de la faire apparaître toute les fois qu'on trouvera le moyen de détruire un atome? On ne ruine pas le principe de conservation de l'énergie parce qu'on montre la disparition de l'énergie comme corrélative à la disparition des atomes, on affirme seulement que l'énergie n'existe pas sans support. Pour saper ce principe il faudrait établir que l'atome, en se détruisant, dégage plus ou moins d'énergie que sa formation n'en a exigé. Or le Dr Gustave Le Bon ne dit rien de tel.

Il laisse aussi subsister, dans plusieurs de ses traits essentiels, la mécanique classique dont il blâme la prétention de tout ramener à la matière et au mouvement (pp. 34 et 35). Or les doctrines du Dr Gustave Le Bon reviennent à dire : — Il n'y a dans l'Univers que de l'éther et du mouvement, et même rien que du mouvement, puisque je considère l'Univers comme anéanti quand il se dissout dans l'éther. — Le mécanisme classique ne parlera pas autrement le jour où il admettra que l'atome est composé de gyroscopes éthérés. Et de fait le néo-mécanisme n'est pas autre chose que le mécanisme traditionnel se tenant

au courant des nouvelles découvertes de la physique. Si l'on considère, par exemple, les calculs qui permettent d'étudier la variation de la masse avec la vitesse, variation contraire aux principes classiques, on voit que ces calculs sont eux-mêmes basés sur les postulats du mécanisme traditionnel.

Il se confirme ainsi que les bouleversements scientifiques ne bouleversent pas grand'chose. Tous les savants hostiles au principe de la conservation de l'énergie en font le même usage que ceux qui le considèrent comme un dogme. Le principe de Lavoisier est proclamé faux, mais on persiste à l'appliquer, parce que les poids de matière qui se perdent persistent à ne pas affecter nos balances. La masse a cessé d'être une constante, mais elle varie seulement chez des corpuscules dont l'existence n'est certaine que par induction. Le principe de Lavoisier est donc resté vrai dans la limite de sensibilité de nos balances, et celui de la constance de la masse dans la limite des corps actuellement perceptibles. Le contenu de ces deux principes n'a pas diminué, ce qui a diminué ou devrait diminuer, c'est l'esprit dogmatique des savants qui étendaient ces principes au delà des vérifications expérimentales possibles. Pour être légitime, cette extension devait rester provisoire.

Les nouvelles théories ne font que ramener les anciennes dans leurs limites naturelles. Et ainsi, loin d'être révolutionnaires, elles travaillent au bon ordre, jusqu'au jour où elles-mêmes sont réduites à leur tour à se contenter de leurs acquisitions réelles.

Les néo-mécanistes en particulier jouent un rôle critique, non pas destructif mais ordonnateur, vis-à-vis du mécanisme traditionnel et de l'énergétique, en outre ils enrichissent la science.

Le Dr Gustave Le Bon a brillamment rempli ce double rôle par la valeur de ses apports scientifiques et critiques et nous regrettons que la place nous manque pour développer tout ce qu'elle contient de rude pour le dogmatisme et par conséquent de hautement bienfaisant pour la science.

JULES SAGERET.

II. — Psychologie.

L. Proal. — L'ÉDUCATION ET LE SUICIDE DES ENFANTS. 1 vol. in-12, 200 p., F. Alcan. Paris, 1907.

M. L. Proal est de ceux qui estiment que c'est du côté de la science qu'il faut chercher la solution des problèmes sociologiques : aussi son livre a-t-il en épigraphe la phrase cartésienne : « S'il est possible... de rendre les hommes plus sages et plus habiles... on doit le chercher dans la médecine », ce mot désignant non seulement le traitement des maladies, mais l'hygiène sous toutes ses formes.

Partant de ce principe, M. Proal étudie d'abord les diverses causes des suicides infantiles, et il passe ensuite aux remèdes préventifs qui pourraient en diminuer le nombre. Le plan, on le voit, est très net : mais la façon dont il a été suivi rend ce livre un peu touffu, et a conduit l'auteur à des redites et à des retours que l'on oublie d'ailleurs volontiers, car l'ensemble est agréable à lire.

C'est surtout dans les statistiques policières que M. Proal a puisé sa documentation : elle est copieuse, et il ne faut pas se dissimuler qu'elle montre une augmentation très nette du nombre des suicides d'enfants : cette maladie sociale suit, chez les jeunes, une progression rapide. Quelles en sont les causes? L'énumération de l'auteur est fort longue et justifiée constamment par des exemples et des faits caractéristiques : c'est l'attrait de son livre, qui nous met sous les yeux presque tous les cas possibles de suicides d'enfants, avec leur explication et leurs causes. Qu'il nous permette cependant de n'être pas de son avis sur deux de ces causes : les passions infantiles et l'éducation scolaire. Pour M. Proal, les enfants ont des passions comme les hommes, et il rappelle à ce propos le mot de La Bruyère : « Ce sont déjà des hommes ». Oui et non : les passions de l'enfant ressemblent aux nôtres comme les sociétés de nègres aux civilisations d'Europe : elles en ont tout, sauf ce côté intellectuel, qui leur donne notre marque parce qu'il procède de notre facture propre : et c'est ce point que précise la formule de M. Ribot : « Nos passions sont notre œuvre, » lequel a d'ailleurs soin de rappeler qu'à côté existe, pour chacun de nous, le tempérament dont il a hérité et qui évolue. C'est là que M. Proal pourra retrouver l'élément passionnel du caractère infantile : élément qu'il faut étudier, mais qu'il faut se garder d'assimiler aux passions des adultes, comme il faut ne pas juger de l'enfant par l'adulte : l'enfant n'est que la préparation de l'adulte.

Le second point sur lequel M. Proal nous semble moins exactement interpréter les faits, c'est l'influence de l'école sur la mentalité de l'enfant. L'école a, dans la société contemporaine, une tâche très lourde : et comme il est entendu (à tort d'ailleurs) qu'il incombe à elle seule de former « les générations futures », on l'accuse à l'envi de tout ce qui arrive de mal à ces pauvres générations : les familles se réservent le reste. Pouvons-nous oublier cependant que la vie sociale écrase de plus en plus l'enfance, en même temps que la précocité morale lui enseigne plus vite qu'autrefois les déboires de la vie, avant d'en avoir compris les devoirs. Est-ce l'école qui est responsable de cela? les vraies causes de suicides d'enfant sont extra-scolaires : ce ne sont ni les lectures, ni les punitions, mais l'ambiance familiale ou sociale qui rendent certains enfants malheureux ou névrosés jusqu'à la mort : et c'est à la famille à veiller.

Simples détails, d'ailleurs, dans l'ensemble de cette étude qui nous présente en une forme précise et constamment intéressante à suivre un tableau complet de ce nouveau mal de l'enfance et qui en indique

en même temps les remèdes. Parmi les meilleurs, M. Proal place les moyens dont la médecine est pourvue pour équilibrer la croissance et la santé des enfants : il est de ceux qui veulent que le pédagogue n'oublie pas quels services le médecin peut lui rendre. Mais il n'oublie pas non plus quel rôle doit jouer la famille dans cette lutte contre un mal redoutable. Les deux grandes conclusions de ce livre sont que les suicides d'enfants deviennent une plaie sociale et que la famille seule est capable de nous en préserver.

Dr Jean Philippe.

Jacques Dalcroze. — La gymnastique rythmique. Vol. I, 300 p. in-4°, Paris, Sandoz et Jobin, 1907.

Au point de vue de la pédagogie générale, il faut signaler la manière très personnelle dont M. Jacques Dalcroze aborde le problème de l'éducation physique. Sa méthode de gymnastique a pour but « le perfectionnement de la force et de la souplesse des muscles dans les proportions de temps et d'espace ». En d'autres termes, M. J. D. rappelle d'abord que les forces vives de nos muscles peuvent se développer ou pour servir aux buts que recherchent les centres nerveux, ou sans se préoccuper de faciliter la réalisation des actes que nous cherchons à accomplir. Il note ensuite que le meilleur moyen de rendre les mouvements coordonnés, et d'habituer les muscles à agir conformément à cette coordination, c'est de développer chez l'enfant le sens du rythme musical et de lui apprendre à réaliser selon ce rythme ses contractions musculaires. D'où l'importance de la gymnastique rythmée, c'est-à-dire dans laquelle tous les mouvements se développent selon certaines cadences soutenues par de la musique. Elle assure à l'enfant, en réglant le développement de ses muscles et de tout son organisme, « un équilibre corporel parfait »; elle l'assouplit et développe en lui la grâce des mouvements, en même temps qu'elle lui assure, par le jeu parfait de tout son organisme, l'état de santé.

Il faudrait pouvoir rapprocher ces principes généraux des quatre principes cardinaux de la méthode de G. Demeny, à qui les données scientifiques et les constatations expérimentales ont permis de montrer l'importance de ces deux lois d'économie des dépenses musculaires et de souplesse des mouvements, toutes fois qu'on veut réaliser la perfection corporelle. Ce rapprochement, nous ne pouvons le faire ici; contentons-nous de constater que M. Jacques Delacroze s'efforce de développer les mêmes principes : et son livre est une preuve nouvelle des transformations profondes que l'éducation physique est en train de subir : on s'aperçoit enfin des services qu'elle peut rendre à la pédagogie générale, et l'on s'efforce de la rendre éducative au large sens du mot, comme l'avaient fait Salzmann en 1785, Pestalozzi en 1790, et Ling en Suède après eux. Guidés par J.-J. Rousseau, ces précur-

seurs avaient bien vu l'œuvre à faire : nul doute qu'ils ne l'eussent réalisée s'ils avaient disposé, comme aujourd'hui, des ressources de la physiologie contemporaine.

Dr JEAN PHILIPPE.

Édouard Rœhrich. — L'ATTENTION SPONTANÉE ET VOLONTAIRE, SON FONCTIONNEMENT, SES LOIS, SON EMPLOI DANS LA VIE PRATIQUE. In-16, F. Alcan, 1907, 174 p.

Ce livre, qui a été récompensé par l'Académie des Sciences morales et politiques (prix Saintour, 1905), comprend une introduction en deux parties. Dans l'introduction, l'auteur indique l'objet de son travail. Il s'est proposé d'étudier les phénomènes de l'attention tels qu'ils se présentent à l'observation psychologique, sans se préoccuper « des problèmes métaphysiques qui peuvent surgir à ce sujet », sans se croire obligé de « prendre parti dans le débat entre monistes et dualistes, phénoménistes kantiens et réalistes (p. 11) ».

Il définit l'attention « l'état psychique d'une personne consciente, qui, spontanément ou volontairement, fait un effort pour connaître un ou plusieurs objets sensibles, une ou plusieurs idées, à l'exclusion d'autres objets ou d'autres idées ». D'après cette définition, l'attention est *spontanée* ou *volontaire*. Dans l'attention spontanée, « l'initiative ne vient jamais du moi, mais toujours d'une cause extérieure qui surprend ou sollicite le moi ». Dans l'attention volontaire « l'initiative vient du moi qui se propose de mieux connaître (p. 17) ».

Sur cette distinction très naturelle se fonde la division de l'ouvrage. La première partie traite, en cinq chapitres, de l'attention involontaire ou spontanée; la seconde partie, en deux chapitres, de l'attention volontaire, de ses caractères et de son fonctionnement.

L'attention spontanée peut être *primitive* : c'est « l'état psychique du moi, qui après avoir subi le choc d'une impression suffisamment vive, cherche à connaître l'objet ou le fait d'où lui est venue cette impression (p. 20) ». Elle peut aussi présenter une autre forme, que M. Rœhrich appelle *aperceptive*; c'est celle qui est « éveillée par l'apparition d'une impression ou d'une notion nouvelle parmi les impressions et les notions préalablement accumulées dans le cerveau (p. 72) ».

Tous les chapitres du volume sont instructifs. Mais nous signalerons particulièrement ceux qui sont consacrés à l'attention aperceptive : ce sont ceux qui font, à nos yeux, le principal intérêt et l'originalité de cette étude. Il faut lire, notamment le chapitre IV, où M. Rœhrich expose ses vues personnelles, — qui nous paraissent justes et importantes, — sur le rôle, généralement méconnu ou peu compris, de l'attention aperceptive en pédagogie :

« Dans la plupart des traités de pédagogie, dit-il, l'attention aperceptive manque. Quant à l'attention volontaire, la seule qu'on con-

naisse, elle est toujours traitée d'une manière insuffisante. On admet généralement que c'est l'attention volontaire qui constitue le moyen par excellence de l'instruction des enfants. Pourtant on devrait se dire que l'enfant, à ses débuts, ne possède pas encore de volonté ferme, guidée par la raison; que le but de l'éducation est précisément de former la volonté; qu'exiger des efforts de volonté réfléchie d'un être qui n'a pas encore de volonté, c'est tourner dans un cercle vicieux (p. 93) ».

Il ajoute que la valeur des leçons de choses vient de l'attention aperceptive. « Le maître montre aux élèves un objet nouveau; il excite leur curiosité; il leur suggère des relations nouvelles et instructives entre l'objet nouveau et les représentations acquises précédemment. Chaque aperception, en contribuant à compléter une série de notions acquises, prépare et facilite les aperceptions suivantes. Mais nous doutons que les leçons de choses soient toujours données dans cet esprit. Le plus souvent elles se donnent au petit bonheur; elles ne se font pas suite et l'enseignement n'en tire pas autant de profit qu'il le pourrait (p. 94). »

Il rappelle, à ce sujet, que Rabelais a indiqué la voie à suivre, et que le véritable initiateur de l'enseignement par l'attention aperceptive est J.-J. Rousseau.

« Le maître ne « contraint » pas son élève à « vouloir » apprendre quelque chose : ce serait absurde. Mais il s'y prend de telle manière, au moyen de préparations habiles, que l'élève accueille avec empressement tel supplément de connaissance ardemment souhaité, et qu'il éprouve même l'illusion de l'avoir trouvé lui-même. C'est sur ce principe que sont fondées les leçons d'astronomie, de physique, de chimie, de géométrie, dont Rousseau nous exposa le détail, non pas, comme on l'a prétendu sottement, pour nous donner des leçons modèles, mais pour nous exposer, par des leçons-types, le mécanisme théorique de l'enseignement fondé sur l'aperception. Ces fameuses leçons sont des expériences scientifiques au premier chef, aussi rigoureuses que cela est possible en pédagogie, car elles mettent en évidence, non pas un cas isolé, ce qui, en cette matière, ne prouverait rien, mais le résultat raisonné de beaucoup d'observations partielles. L'expérience dont se vante un pédant à courte vue n'a aucune valeur scientifique et ne saurait entrer en comparaison avec les puissantes généralisations d'un Rousseau. Celui-ci met tous ses soins à préparer l'aperception au moyen d'associations concertées, de notions préliminaires judicieusement choisies et soigneusement liées entre elles (p. 96). »

F. Pillon.

Judd. — Psychology : general Introduction, in-8°; New-York, 1907, Scribner, 389 pp., avec 56 gravures.

Les États-Unis d'Amérique, déjà riches en manuels de psychologie,

nous en offrent un nouveau dû à M. Judd, professeur de psychologie et directeur du Laboratoire à Yale University. Par le plan et la distribution des matières, il diffère un peu du procédé ordinaire, comme on le verra plus loin.

L'Introduction, que nous résumons dans ses grands traits, est substantielle et contient quelques vues intéressantes. « La psychologie est la science de la conscience et quiconque cherche à comprendre en lui-même ou dans les autres les diverses formes de la conscience est à un certain degré un psychologue. » Les causes qui ont déterminé l'homme à une étude scientifique du processus conscient sont nombreuses. La principale est peut-être l'existence des faits exceptionnels ; par exemple, croire entendre une voix et constater que personne ne parle ; mais l'une des plus anciennes, c'est la découverte des diversités individuelles et des luttes violentes chez les philosophes grecs, pour établir la vérité. Ensuite, au commencement des temps modernes, la découverte de la disparité entre le témoignage de la conscience et les faits établis par la physique (Newton). Ajoutons l'évolution de la biologie qui a été tardive. Ces causes réunies permettent de comprendre pourquoi le développement de la psychologie a été si lent.

Limitée d'abord à l'introspection qu'on prétendait être la seule méthode applicable à la conscience, la psychologie a fait de grands progrès durant ces dernières décades, par l'adoption des méthodes scientifiques. L'introspection n'a pas été abandonnée, mais elle a été grandement aidée et complétée par l'emploi de procédés additionnels et la psychologie a pu utiliser des faits que l'observation intérieure ne révèle pas. De plus, l'introspection saisit les états complexes plutôt que les états élémentaires, fondamentaux ; l'expérimentation est un remède.

L'auteur énumère ensuite les diverses formes de la psychologie, c'est-à-dire l'étude des conditions de la conscience chez l'enfant, chez les animaux ; dans ses produits, tels que les institutions, les mœurs, le langage ; mais toutes ces psychologies spéciales ne sont que des parties de la science générale.

Après deux chapitres consacrés au système nerveux dans son évolution ascendante et chez l'homme, M. Judd expose une analyse générale de la conscience qui mérite d'être mentionnée.

Il est très difficile de classer les faits de conscience à la fois selon l'introspection et suivant leurs conditions. Les classifications les plus répandues : en trois, connaître, sentir, vouloir, et en deux, la connaissance et les processus actifs, ont des défauts. La seconde se prête mieux aux explications parce qu'elle est plus générale. Mais elles ont l'une et l'autre ce défaut d'être trop peu détaillées pour servir à l'explication des variétés de la conscience. L'auteur propose la classification suivante qui nous donne le plan de son livre :

1° Les sensations ; 2° les rapports entre les sensations, c'est-à-dire

les diverses formes de la perception (dans la terminologie usuelle); 3° les attitudes : « elles correspondent à divers concepts populaires, notamment à ce qu'on désigne en psychologie sous les noms de sentiments, intérêts, attention »; 4° les contributions de la mémoire et l'expérience; 5° les rapports idéationnels qui constituent les formes caractéristiques de la conscience humaine et comprennent le langage et les formes de la pensée scientifique.

Telle est la classification. Ce n'est pas le lieu d'entamer sur ce sujet des discussions et des critiques, mais il nous est impossible de ne pas la trouver foncièrement vague et confuse. Classe-t-on des états ou des fonctions, des dispositions et aptitudes ou des processus? Comment y saisir une distinction claire entre les manifestations simples, primaires et les manifestations complexes, secondaires et même tertiaires?

Je ne donnerai pas l'analyse des divers chapitres qui nécessairement contiennent les faits et les descriptions qu'on rencontre dans tous les traités de psychologie, sous les rubriques : sensation, perception. L'étude de l'espace et du temps est esquissée sous ces derniers titres.

Le chapitre (assez long) qui a pour titre « Expérience et expression », répond en gros à la division n° 3 indiquée ci-dessus. On y trouve les phénomènes moteurs, l'attention très brièvement décrite, les sentiments (*feelings*), en y comprenant les sensations organiques. Suivant la terminologie adoptée en Amérique, l'auteur fait remarquer qu'il pose le sentiment comme un fait « fonctionnel » et non comme « structural », c'est-à-dire comme élément ultime de la conscience; ce qui le rend plus difficile à décrire dans la terminologie ordinaire, mais fournit une base plus sûre pour les applications de la psychologie.

Les autres chapitres sont consacrés à l'instinct, à l'habitude, à la mémoire et aux idées, au langage, à l'imagination et à la formation des concepts, aux impulsions et au choix volontaire, à la formation du moi et aux principales formes de la dissolution : hallucinations, rêve, hypnose, dualisme de la personnalité, etc.

Il convient de signaler comme particulièrement intéressant le chapitre final : Applications de la psychologie. L'adaptation pratique a toujours précédé l'explication théorique. Aussi trouve-t-on une psychologie spontanée dans les diverses sphères de l'activité humaine; avant tout dans les arts : le sentiment de la symétrie des formes ou des masses dans l'architecture et de leur effet esthétique, du rythme et de l'harmonie dans la musique. La littérature est une expression de la nature humaine si importante qu'il serait nécessaire d'étendre les explications psychologiques aux ouvrages littéraires. Même remarque sur la science sociale; l'introspection leur sert, mais la psychologie dans son ensemble peut en tirer beaucoup de profit : les changements caractéristiques qui se produisent dans l'évolution de l'espèce humaine ne peuvent être décrits qu'en termes psychologiques. Les rapports de la psychologie avec l'éducation sont aussi longuement traités.

Comme on a pu s'en apercevoir par l'analyse précédente, l'auteur paraît avoir répudié de parti pris le plan ordinaire des traités de psychologie ou du moins l'avoir évité. Son œuvre y perd en clarté, non dans les expositions de détail, mais dans la vue d'ensemble du sujet. Terminons par un passage de sa Préface qui indique nettement le but du présent manuel, en opposition à d'autres de même nature : « Il vise à développer un point de vue qui renfermera tout ce qui est donné dans la doctrine biologique de l'adaptation, mais en même temps dépassera la doctrine biologique pour atteindre un principe plus élaboré d'adaptation idéationnelle indirecte. » TH. R.

W. Thomas. — SEX AND SOCIETY, STUDIES IN THE SOCIAL PSYCHOLOGY OF SEX. London, Fisher Unwin, 1907.

Les chapitres divers qui composent ce volume ont été publiés tour à tour dans diverses Revues. Ce sont, en effet, des articles indépendants l'un de l'autre, parfois des causeries, ramenables à quelques idées très admissibles et d'une lecture toujours agréable. Un abus, cependant, dans les citations destinées à nous dépeindre les mœurs des pays ou des temps lointains.

Bien que ces articles ne se déduisent en rien l'un de l'autre, on retrouve dans chacun l'écho de la thèse établie dans le premier chapitre, à l'aide de documents empruntés aux savants : à savoir que l'homme et la femme ont des tempéraments très différents, ramenables, l'un au *type mobile* (type animal), l'autre au *type stationnaire* (type végétal).

De cette différence fondamentale proviennent des attitudes diverses devant la vie, des rôles sociaux distincts, des morales inconciliables; ce qui ne veut pas dire que l'auteur s'élève contre le féminisme, car il se plaint, au contraire, que la femme ne soit encore traitée qu'en amateur, pas encore en égale de l'homme, qu'elle soit imparfaitement affranchie, et il nous prévient qu'une civilisation où les hommes seuls sont intelligents sera toujours dépassée par une civilisation qui, à l'intelligence des hommes, joindra celle des femmes.

Avant d'étudier l'influence du sexe sur les divers modes d'activité sociale, T. nous rappelle que la détermination elle-même du sexe est conditionnée par des facteurs multiples — lumière, chaleur, électricité — dont la *nutrition* est le plus évident. Ces vues avaient déjà été exposées par M. Fouillée et certains chapitres de *Tempérament et Caractère* nous présentaient déjà les conclusions de quelques ouvrages auxquels T. recourt à son tour. Ces conclusions, ainsi que les expériences de *Klebs*, *Yung*, *Siebold* n'en sont pas moins curieuses, surtout par les horizons qu'elles entr'ouvrent aux recherches scientifiques, par la possibilité presque miraculeuse qu'elles nous laissent entrevoir de pouvoir un jour déterminer à notre gré le sexe des êtres à venir.

En attendant, les croisements opèrent dans le même sens qu'une nutrition abondante : nous constatons que les *liaisons passionnelles* produisent surtout des filles, les *incestes* surtout des fils et que, *chez les Juifs* qui se marient entre eux, les naissances mâles sont plus nombreuses qu'ailleurs.

L'homme, par sa constitution même, est plus variable, plus spécialisé, plus instable, aussi dévie-t-il plus souvent vers le *génie* ou l'*idiotie*.

La femme fut le premier centre de groupement et dans le matriarcat la parenté ne s'établissait que par les femmes, (on pouvait épouser sa demi-sœur de père, non sa sœur utérine); c'est l'organisation militaire qui a renversé cet état de choses et c'est leur infériorité motrice qui a fait perdre aux femmes leur liberté. C'est encore la femme, ce sont les rapports de la mère et de l'enfant qui sont à l'origine des sentiments sociaux; plus tard intervient l'instinct sexuel, dont l'auteur étend un peu loin l'action quand il affirme que pour exercer une influence morale la technique employée est dérivée de la vie sexuelle (p. 115).

En raison de son tempérament, la femme laissait l'homme aller à la recherche des subsistances et s'adonnait à l'*agriculture* et à l'*industrie*. Mais si, par la suite, elle a dû renoncer au travail, est-ce bien pour se conformer à la volonté de l'homme qui voulait ménager la beauté de sa compagne et éviter qu'elle ne se trouvât en contact avec d'autres hommes? Nous croyons plutôt que ces modifications se sont accomplies par le jeu des forces économiques et sociales, les progrès de la division du travail et de la complexité de la vie.

C'est l'homme, tout d'abord, qui s'est paré et a recherché la toilette afin de plaire aux femmes, ainsi que font encore les mâles des oiseaux; c'est à lui aussi qu'incombaient les travaux de couture qui consistent surtout en mouvements. Mais l'homme n'a pas pu chasser toujours et après l'époque de la *vie destructrice* est venue pour lui celle de la *vie constructrice*, dans laquelle il est entré en concurrence avec la femme et se l'est subordonnée, ayant acquis, par son mode antérieur d'existence, une faculté organisatrice dont sa compagne était dépourvue.

La morale ayant pour but la réglementation de l'activité et les deux sexes étant inégaux à ce point de vue, chacun contribuera différemment à l'édification de la morale et aura des devoirs distincts. La pédagogie des sociétés primitives développe chez les garçons une *moralité du type moteur* (guerre, chasse, et même vol); aussi la morale sexuelle est-elle décrétée par les hommes, malgré le rôle prédominant de la femme dans la reproduction. Cette morale sexuelle est double : *masculine*, elle est contractuelle et subordonnée aux avantages sociaux; *féminine*, elle est personnelle, corporelle même et soumet la femme à la volonté de l'homme. L'activité sexuelle est comparable à un *jeu*, elle utilise un surplus; aussi dans les sociétés

primitives où les hommes âgés monopolisent les femmes, les jeunes gens ont-ils dû chercher des compagnes au loin et c'est dans ce besoin d'activité, de déplacement qu'il faut voir l'origine de l'*exogamie*. Elle se ramenait, au fond, à un échange de femmes entre clans amis et était facilitée par le fait que la familiarité excluant l'amour, les hommes étaient attirés par les femmes inconnues.

La *pudeur* est sans rapport avec l'habitude de se vêtir, elle se rattache à l'attention dont les rapports sexuels sont l'objet. L'auteur s'engage dans des spéculations plus hardies, lorsqu'il essaie de montrer que le caractère de la femme est *adventice*. La vie, affirme t-il, était primitivement un processus féminin, la femme dominait l'homme, — puis, en dernière heure; la nature modifia ses plans et renversa les rôles; mais nous voyons encore, dans le règne animal, le mâle parasite de la femelle n'avoir d'autre rôle que de permettre une variation plus accentuée que ne la réaliserait la reproduction asexuée (Abeilles). Nous retrouvons, dans ce chapitre VIII les vues déjà exposées dans le chapitre IV à propos du passage de la vie destructrice à la vie constructrice. Les prostituées et les criminelles ne sont encore que des « adventices » : normales biologiquement elles ont engagé dans une fausse direction l'activité qui devait être pour elles un dérivatif. Ce dérivatif est cherché, de nos jours, dans le sport, il doit l'être surtout dans le travail, car toute recherche a une valeur émotive et produit les effets bienfaisants du jeu.

L'auteur conclut en optimiste, il n'accepte pas plus l'infériorité d'une race que celle d'un sexe et il ramène les inégalités entre l'homme et la femme aux influences sociales qui ont agi depuis si longtemps sur l'un et l'autre.

C. Bos.

Antoine Aliotta. — Psicopatologia del linguaggio, 75 p. in-4°, 64 p. Palerme, 1905. — Ricerche ed esperimenti sui tipi d'immaginazione, 64 p. in-4°, Palerme, 1905. — Il pensiero e la personalita nei sogni, 20 p. in-4°, Florence, 1905. — Ricerche sperimentali sulla percezione degl' intervalli di tempo, 69 p. in-4°, Florence, 1905.

Ce sont quatre monographies séparées dues à l'auteur de ce livre sur *la Mesure dans la psychologie expérimentale* dont il a été parlé ici même avec éloge. Les trois premières de ces études se rapportent également aux types d'imagination. La première, qui ne contient pas de recherches originales, est un exposé clair et méthodique de la question de l'aphasie. L'interprétation des cas particuliers nous y a semblé partout correcte, sauf sur un point : là où il n'y a pas de surdité verbale, la paraphémie ne saurait être inconsciente car le malade, s'il ne peut les prévenir, du moins il entend ses propres erreurs. Le seul tort de ce livre est qu'il manquerait de tout fondement, s'il fallait, comme le veut le Dr Marie, dont on connaît à ce propos la polémique avec le Dr Déjérine, attribuer les troubles du

langage non pas à l'altération de centres d'images spéciaux, mais à une sorte de déchéance intellectuelle. Nous n'aurons garde de prendre parti dans la querelle qui met aux prises deux savants aussi distingués; leur division achève de conseiller aux incompétents la prudence ou l'abstention. Qu'on nous permette seulement de nous demander à ce propos s'il ne convient pas d'étendre les doutes du Dr Marie à plusieurs sortes de vésanies, et si par exemple la psychiatrie moderne ne se trompe pas grossièrement quand, mise en présence d'un sujet qui nie la réalité de son corps, elle s'en va rechercher si un trouble mental de cette nature ne nous renseignerait pas sur le siège de la cénesthésie. Puisque le délire de négation s'applique indifféremment au corps, à la mémoire, etc., sans paraître nécessairement accompagné de troubles réels de la mémoire et de la sensibilité, c'est donc qu'il peut être une pure construction de l'esprit, édifiée sur des données « apprises et conventionnelles ».

Les recherches de M. Aliotta sur les divers types d'imagination tendent à établir que l'imagination verbale varie indépendamment de l'autre, qu'il nomme « concrète » : ainsi un sujet pourrait être auditivo-moteur pour les mots, et visuel pour les choses; et ce serait là précisément, comme il est naturel de s'y attendre, le cas le plus fréquent. Le plus souvent ces deux ordres d'images, les verbales et les réelles, se complètent; parfois il y a entre elles antagonisme. L'imagination verbale joue le rôle le plus grand dans la pensée abstraite.

D'un autre côté le degré de clarté et de richesse d'une certaine classe d'images, visuelles ou auditives, n'est pas nécessairement proportionnel à sa fréquence, ni à la faculté qu'on a de les reconnaître. Les images spontanées peuvent être, suivant les individus, plus ou moins riches que les images évoquées par la volonté.

Enfin il n'y aurait pas à proprement parler d'images motrices : ce qu'on appellerait de ce nom, ce sont de véritables perceptions de mouvements commencés.

L'étude du rêve (dans le troisième des volumes signalés) tendrait de son côté à distinguer très nettement le type moteur des autres types d'imagination. Les types visuel et auditif assistent passivement au spectacle incohérent de leurs rêves : le type moteur prend une part à l'action, y intervient avec son corps, et avec son raisonnement.

Ne pourrait-on pas rechercher aussi si le type moteur, en même temps qu'il est le plus agissant, n'est pas le plus émotif? D'une façon générale, et cette observation s'applique aussi bien au livre que nous analysons en ce moment qu'au précédent, l'étude, d'ailleurs délicate, précise, et féconde que M. Aliotta fait des rapports qu'entretiennent les divers types d'imagination ne gagnerait-elle pas à être précédée d'une étude des rapports que soutient l'image avec la sensation d'une part et le sentiment de l'autre?

Quant aux conclusions sur la nature du rêve et la formation de la personnalité que l'auteur tire de ses observations, elles sont impor-

tantes, sans être toutes indiscutables. Ainsi, d'après lui, si nous croyons à la réalité de nos rêves, ce ne peut être parce que la perception n'y exerce pas son contrôle comme à l'état de veille (on ne nous explique d'ailleurs pas l'origine de l'illusion du rêveur) : sinon, dit M. Aliotta, le rêveur ne jouerait jamais un rôle actif dans ses rêves, toutes ses images y seraient également objectivées. Mais M. Aliotta lui-même n'observe-t-il pas ailleurs que toutes les images visuelles et auditives ont en effet le même degré de clarté dans le rêve, et ne résout-il pas l'objection qu'il a soulevée, en expliquant qu'à côté de ces images, il y a, chez les types moteurs, des images motrices ou plutôt des perceptions de mouvements réels dont s'accompagnent toujours les sentiments et les raisonnements?

Enfin, M. Aliotta d'une part soutient contre M. Janet que le rêve, à la différence de certains troubles anormaux qui sont bien connus, ne marque pas un changement de personnalité ; et d'autre part il tend, avec plusieurs psychologues, à attribuer, à côté de la mémoire, un grand rôle à l'activité dans la formation du moi empirique.

L'opuscule sur la perception du temps, que M. Bourdon citait ici même dans son récent article sur cette question, se distingue des trois autres par le sujet, et par l'emploi qui y est fait des appareils de mesure. Après avoir résumé les résultats obtenus par ses prédécesseurs, M. Aliotta y expose ceux auxquels l'ont conduit ses propres recherches, qui paraissent avoir été entourées de plus de précautions qu'on n'est accoutumé d'en voir prendre. L'auteur, toujours ennemi des solutions trop exclusives, adopte suivant les cas la théorie de Meumann ou celle de Schumann. Mais outre que les précautions prises ne suffisent pas encore à satisfaire l'esprit du lecteur, il y a, selon nous, une objection préalable à élever contre la plupart des tentatives de mesure en psychologie : de telles expériences sont constamment troublées par l'action de la suggestion et par celle des divers degrés et modes d'attention du sujet : elles ne pourraient guère nous renseigner que sur cette attention même, et c'est en fait à ce résultat qu'elles aboutissent généralement : c'est donc aussi sur l'étude de l'attention que devraient porter, pour longtemps, les efforts des laboratoires de psychologie expérimentale. EUGÈNE LANDRY.

II. — Morale.

A. Lalande — PRÉCIS RAISONNÉ DE MORALE PRATIQUE. 1 vol. in-12°, VI-70 p.; Paris, F. Alcan, 1907.

Ce petit ouvrage, demandé à l'auteur par le proviseur d'un lycée de Paris, a été composé de la façon suivante : rédigé en première instance par M. Lalande, il a d'abord été relu par plusieurs de ses collègues ; puis le texte, ainsi revisé, a été soumis en épreuves aux membres de la Société de Philosophie, qui ont présenté un assez

grand nombre d'objections et de corrections : on les trouvera réunies, si on s'y intéresse, dans le *Bulletin de la Société de Philosophie*, n° 5, de janvier et de février 1907. Enfin la rédaction définitive a été établie en tenant compte de toutes ces observations. Elle forme un petit livre bref, élégamment imprimé et qui se divise en trois sections : une introduction explique en quoi consiste la morale, et comment il existe un ensemble de vérités de conduite, indépendantes, non seulement de toute religion, mais de tout *système* philosophique. Une première partie, centre de l'ouvrage, a pour titre : « Droits et devoirs généraux ». Elle expose en quoi consistent pratiquement la personnalité, la bonne volonté, le courage, l'initiative, la justice, le devoir intellectuel, la solidarité, la fraternité, la vie morale. Une seconde partie concerne les « Droits et devoirs particuliers aux enfants » : entre eux, envers leurs parents et envers leurs maîtres; elle se termine par un chapitre sur le choix d'une profession, un problème que la spécialisation actuelle des études nous force aujourd'hui à considérer presque dès l'enfance.

Le tout est présenté sous la forme d'une conversation schématique, assez sèche, mais très condensée, où l'élève est censé interroger son père ou son maître, et celui-ci répondre à ses questions. L'auteur avertit d'ailleurs, dans sa préface, qu'il n'a entendu faire ainsi qu'un *memento*, destiné surtout à servir de livre de référence et à permettre aux divers éducateurs, parents, professeurs, répétiteurs, voire censeurs et proviseurs, de parler le même langage et de ne plus donner aux élèves l'impression (fausse, mais dangereuse) qu'il y a autant de morales différentes que d'éducateurs.

M. Lalande ne considère pas d'ailleurs que ce *memento* soit un formulaire invariable et définitif. « Les règles de conduite, dit-il très bien dans son chapitre sur la *Vie morale*, ne sont que le signe incomplet et toujours perfectible des sentiments et des tendances qui constituent la moralité. On doit donc s'y conformer exactement, mais sans jamais cesser d'en rechercher une conscience plus vive et une formule plus parfaite; et l'on ne doit interpréter aucune d'entre elles sans tenir compte de toutes les autres et de l'esprit général qu'elles expriment[1]. »

La question philosophique est celle-ci. L'auteur, en procédant comme nous l'avons dit plus haut, a voulu être objectif et n'exprimer que ce qui, dans la morale, est actuellement objet de *consensus* entre tous les philosophes, quelle que soit la théorie par laquelle ils expliquent ces prescriptions. Dans un article de la *Revue de Métaphysique*[2] il a d'ailleurs exposé lui-même en détail sa théorie méthodique de la morale? Et cet effort donnerait peut-être raison à ce que dit M. Bergson

1. *Précis raisonné*, 156.

2. « Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des Sciences morales », *Revue Métaphysique*, janvier 1907.

dans l'*Evolution créatrice* : la philosophie est en train de passer de l'état de travail individuel à celui de travail collectif. M. Lalande, qui applique depuis cinq ans cette méthode à la constitution du *Vocabulaire philosophique*, a cru pouvoir en tirer le même parti pour la morale. Après la publication de son livre sur la *Dissolution*, dont la thèse essentielle était la marche des choses et des esprits vers l'unité, quelqu'un l'engageait à développer, par des monographies de détail, chacune des formes de convergence dont il avait tracé le plan général : « J'aime mieux, répondait-il, travailler maintenant à augmenter l'assimilation qu'à la décrire ». Le *Précis raisonné* répond évidemment à cette préoccupation. Réussit-il à formuler une véritable unité morale?

Au premier abord, il semble qu'il y arrive, puisqu'il ne conserve que ce qui a passé à travers tant de cribles, mais qu'il y arrive par l'insignifiance philosophique de ce qu'il conserve. A le considérer de plus près, il en va autrement, il y a d'un bout à l'autre de l'ouvrage une théorie latente il est vrai, mais qui en est la clef. C'est la philosophie qui appartient en propre à M. Lalande et qui fait assurément de son *Étude sur la Dissolution* un des livres importants de ces dernières années. Elle consiste précisément en ceci que la morale est un phénomène d'assimilation des personnalités, qu'elle représente l'ordre de la convergence et à la limite l'ordre de la communion des esprits par opposition à celui de la solidarité organique reposant sur la différenciation [1].

Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette philosophie qui semble tendre à poser l'accord des esprits comme source et non plus comme résultat de la vérité. Aux gens non prévenus et qui n'ont pas lu les publications de M. Lalande, ce *Précis* donnera peut-être l'impression d'un recueil de règles trop évidentes. Mais d'abord ces règles sont formulées avec une précision supérieure. Et puis, pour évidentes et communes qu'elles soient, un jeune homme qui les pratiquerait intégralement serait déjà un monstre de sagesse, de civisme et de sociabilité. Cela ne suffit-il pas pour que l'on souhaite à ce petit livre une large application pratique?

P.-F. PÉCAUT.

1. Voir notamment les questions 45 et 49 sur la raison et la personnalité; tout le chapitre sur le *Devoir intellectuel*; la question 89 sur les rapports de la justice et de la raison; l'importance donnée à l'idée et au terme de *Fraternité* et enfin le résumé de la question 155 : « Transformer la lutte et l'interdépendance naturelles des individus, qui résultent de la différenciation et de l'équilibre de leurs intérêts matériels, en un accord des esprits et des volontés ».

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

P. Malapert. — Leçons de philosophie. Psychologie, In-8°, Paris, Juven, 1907.

Cette nouvelle psychologie n'est ni un cours ni un manuel, mais l'exposé singulièrement net et précis des grands problèmes psychologiques avec celui des différentes solutions qui y ont été apportées. L'absence de tout dogmatisme n'empêche pas que l'auteur n'y propose son avis, dûment motivé, sur chacun d'eux. La discrétion qu'il y met, unie à une vue très perspicace de la complexité des différentes questions qui s'imposent au psychologue contemporain, font de cet ouvrage une œuvre vivante, où les écoliers, les gens du monde et les philosophes pourront trouver profit. Je crois qu'on ne peut mieux définir ce livre qu'en disant qu'il est suggestif au premier chef. Cela en fait la valeur et la singulière originalité en un genre qu'on oublie trop souvent de renouveler pour n'user que de vieilles formules et de clichés surannés. Il est peu ordinaire d'y voir transparaître un philosophe. Le fait est assez rare pour valoir la peine d'être signalé.

Paul Gaultier.

L.-E. Whipple. — Practical Health, in-8, vi-316, New-York, 1907.

Selon W. toutes les maladies sans exception sont la conséquence d'un mauvais moral, l'état du corps dépend exclusivement de l'esprit. Toute la pathogénie contemporaine repose sur des expériences mal interprétées où le savant attribue par exemple au microbe qu'il étudie les effets qu'il a lui-même involontairement suggestionnés aux animaux en expérience. Puisqu'il n'y a jamais que l'esprit malade, il ne faut jamais soigner que l'esprit. Les « physicians » n'y entendent rien. Malades, adressez-vous aux « metaphysicians »! — Ces théories, moins nouvelles en Amérique que chez nous, sont affirmées brutalement, sans preuves et sans réserves. Ce mode d'exposition ne nous paraît admissible que dans un prospectus.

Ch. Blondel.

Immanuel Kant. — GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN. Dritte Auflage, herausgegeben von **Karl Vorländer.** 1 v. in-12, XXX-102 p. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1906.

En vue de cette troisième édition du *Fondement de la Métaphysique des Mœurs* (41e volume de la *Philosophische Bibliothek*), M. Vorländer a utilisé, tant en ce qui concerne la revision du texte qu'en ce qui regarde la genèse de l'œuvre, l'édition récente de l'Académie des Sciences de Berlin. — Son *Introduction* comprend trois parties : 1° *la genèse de l'ouvrage et le premier accueil qui lui fut fait*; 2° l'analyse du *contenu de l'ouvrage*; 3° les *remarques philologiques sur le texte* (avec l'index des éditions allemandes antérieures). Il établit que Kant songeait depuis longtemps à un travail sur les fondements de la moralité; que ses vues sur cette Métaphysique de la *Morale* avaient bien changé depuis 1767 (à cette époque il se proposait, selon le témoignage de Hamann, de rechercher ce que l'homme *est* et non ce qu'il *doit être*); que, dès 1773 (et Menzer, dans l'*Introduction* à la *Grundlegung* de l'édition de Berlin — M. Vorländer en fait la remarque — n'a pas suffisamment relevé le fait), l'ouvrage sur la Morale devait être distinct de la *Critique de la Raison Pure*; que, dès la publication de cette dernière, Kant s'occupa de nouveau de cet ouvrage, dont l'apparition fut retardée par la composition des *Prolégomènes* (le fragment des Prolégomènes publié antérieurement par M. Vorländer dans la *Philosophische Bibliothek* en fait foi). Il note l'accueil empressé fait par les Kantiens à cette œuvre nouvelle; il met en lumière les résistances de Hamann (lequel voit dans la *bonne volonté* une nouvelle « idole ») et les attaques de Tittel. Il se préoccupe assez peu de rattacher les vues de Kant dans la *Grundlegung* à ses vues antérieures de la période *pré-critique*. Il se borne, à cet égard, pour l'intelligence *historique* de l'œuvre, à citer quelques dates, en insistant sur les prodromes ratio nalistes et formalistes que l'on trouve déjà, sous la double influence de la personnalité même de Kant et de la philosophie leibnitziano-wolffienne; et malgré l'influence des Anglais et de Rousseau, dans les écrits de cette période.

J. SEGOND.

Hermann Cohen, — KOMMENTAR ZU IMMANUEL KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT. 1 vol. in-12, IX-233 p. — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1907.

Ce *Commentaire de la Critique de la Raison Pure* forme le 113e volume de la *Philosophische Bibliothek*. Dans son *avant-propos*, M. Cohen explique ce que serait le commentaire *idéal* d'une telle œuvre, et il insiste sur la condition qui lui a été imposée à lui-même, la *brièveté*. Cette condition lui a seule permis, d'ailleurs, d'aborder ce

travail, car (nous dit-il) un commentaire qui ferait droit à toutes les exigences imposées par le sujet et par l'histoire des problèmes comprendrait toute la philosophie et toute son histoire, sans compter les emprunts à l'histoire des mathématiques et de la physique. Au reste, pour entreprendre ce travail, même sous une forme réduite, il est nécessaire (ajoute M. Cohen) d'être pénétré de l'esprit même de Kant, car le caractère *classique* de la Critique a son principe dans la *personnalité* de l'auteur. Un commentateur véritable doit donc accepter pour sienne, à titre de fondement inébranlable de la culture, la *méthode transcendentale* de Kant. Et, pour être plus *objectif*, considérant que l'esprit de la Critique est *un* et ne participe pas aux fluctuations d'un éclectisme, M. Cohen, tout en s'efforçant d'éclaircir les difficultés particulières de l'œuvre, s'est appliqué surtout à rendre sensibles les étapes principales de l'exposition kantienne, à condenser et à mettre en relief les *motifs* de la doctrine. Aussi a-t-il dû s'abstenir de toute citation tirée des autres ouvrages de Kant, des études relatives à Kant et de ses propres travaux.

A son *Commentaire*, M. Cohen a joint une *table analytique des auteurs et des matières*.

J. Segond.

Hegel. — Phänomenologie des Geistes, herausgegeben, von *Georg Lasson*. 1 vol. in-12, cxix-532 p. — Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1907.

Cette édition *jubilaire* de la *Phénoménologie de l'esprit* forme le 114e volume de la *Philosophische Bibliothek*. L'éditeur, M. Lasson, pasteur à Berlin, a essayé, dans son *Introduction*, de retracer le développement de la pensée de Hegel jusqu'au moment où il composa ce grand ouvrage et de faire saisir les traits essentiels de la Phénoménologie. Il n'a pas prétendu fournir un *Commentaire*, car plusieurs générations d'hommes seraient nécessaires à un tel travail, dont l'étendue (le précédent de Wilhelm Purpus en fait foi) devrait être au moins quintuple de celle du texte.

L'*Introduction* comprend deux chapitres : I. Le *développement* de la pensée *de Hegel*. L'auteur étudie : 1° les *influences* qui ont *formé* l'esprit du philosophe dans la période de *sa jeunesse* (il insiste sur le protestantisme wurtembergeois, sur l'éducation classique et les deux influences — chrétienne et grecque — qu'elle mit en œuvre, sur la philosophie kantienne, sur l'importance de Schiller — qui travaille à réconcilier la sensibilité et l'esprit, — de Lessing — avec le sens historique qui le met à part dans la philosophie de l'*Aufklärung*, — de Herder — l'*Anaxagore* de la philosophie allemande qui a introduit dans la philosophie de l'histoire le concept de la raison im[illegible] de Gœthe); 2° *les travaux de jeunesse de Hegel* (tr[illegible]

tique, portant sur les problèmes de la *morale*, de la *religion positive*, de la place de la liberté dans l'*État*); 3° *les premières publications de Hegel*, dans lesquelles il définit sa position à l'égard de ses prédécesseurs. II. *La Phénoménologie.* L'auteur examine : 1° *la place* qui revient à cette œuvre *dans l'état philosophique de l'époque* (il insiste sur les rapports entre la pensée de Hegel et celle d'Aristote et sur le complément qu'apporte Hegel au dessein de Kant); 2° *le thème et la méthode de la Phénoménologie* (il compare la méthode de la *Phénoménologie* avec celle de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*); 3° *le contenu de la Phénoménologie.* — M. Lasson a fait suivre l'œuvre de Hegel de quelques remarques sur *l'établissement du texte.*

J. Segond.

Dr. A. G. Sinclair. — Der Utilitarismus bei Sidgwick und Spencer. 1 vol. in-8°, iv-107 p. — Heidelberg, Carl Winter, 1907.

M. Sinclair retrace d'abord l'histoire de l'utilitarisme depuis Bentham jusqu'à Spencer et Sidgwick. Puis, dans une série de chapitres, il étudie : les rapports entre *l'utilitarisme et l'intuitionisme*, la question du *souverain bien*, *la méthode de l'utilitarisme*, le problème du *devoir*, le conflit entre *l'égoïsme et l'altruisme*. Le point de vue de cette étude est tout ensemble *historique* (exposé des idées de Sidgwick et de Spencer sur chacun de ces points) et *critique*. La *conclusion*, résumant le parallèle entre les deux moralistes, montre dans l'éthique de Spencer, précieuse par l'élargissement que la méthode génétique assure à nos connaissances sur la morale, l'aboutissement et la dernière tentative de l'utilitarisme *hédoniste*, fondé lui-même sur le préjugé de l'*empirisme*. Le mérite de Sidgwick, le plus profond des utilitaires (à l'avis de M. Sinclair), est précisément d'avoir rompu avec l'empirisme, d'avoir rapproché par là utilitarisme et intuitionisme, d'avoir fait de la *raison* l'organisatrice de la moralité, d'avoir vu dans le *devoir être* un concept irréductible, d'avoir distingué très nettement la question des *origines* et celle de la *valeur*, bref d'avoir rendu possible un *utilitarisme rationnel*. Son tort a été de voir le *souverain bien* dans le *plaisir*. Ce sera la tâche de l'utilitarisme futur, en insistant, comme celui de Sidgwick, sur le côté normatif et rationnel de la conscience morale, de le dépasser en rompant entièrement avec l'hédonisme, de faire droit, par sa détermination du souverain bien, à la nature pensante, active et progressive de l'homme. Car l'essence de l'utilitarisme consiste seulement en ceci, qu'il place le critère moral dans le souverain bien de la société.

La *bibliographie* du sujet, en appendice, énumère, outre les travaux de Sidgwick et de Spencer sur la morale, les études (livres ou articles) relatives à ces deux auteurs et à l'utilitarisme en général, de langue

anglaise, allemande, française et italienne. Notons l'oubli, à ce sujet, des études de M. Fouillée.

J. Segond.

Karl Bornhausen. — Die Ethik Pascals, 1 vol. in-8°, 171 p. Giessen, Töpelmann, 1907.

Adolph Köster. — Die Ethik Pascals, 1 vol. in-8°, xv, 172 p. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.

Ces deux études sur Pascal sont écrites d'un point de vue protestant. Celle de M. Köster est beaucoup plus *personnelle*, celle de M. Bornhausen beaucoup plus objective. M. Köster voit dans la morale de Pascal l'essentiel de son œuvre; M. Bornhausen, conformément à l'interprétation traditionnelle, met au premier plan des préoccupations de Pascal son dessein d'apologétique religieuse. Tous deux s'accordent pour rattacher les idées morales de Pascal à son *individualisme*; et c'est en cela que Pascal leur apparaît comme décidément *moderne*. Mais M. Köster part de là pour faire de Pascal un protestant inconscient, qui aurait accompli dans le domaine de la morale la même réforme que Luther dans celui du dogme, et qui aurait poussé par son exemple l'impossibilité d'un accord entre la moralité personnelle et le catholicisme; M. Bornhausen combat les conclusions de Vinet qui voulait faire de Pascal un protestant et estime que l'on ne saurait comprendre Pascal en dehors du catholicisme; il croit le protestantisme incompatible avec l'idéal ascétique et *ecclésiastique* de Pascal. M. Köster pense que la valeur apologétique des « Pensées » est nulle pour l'heure présente; M. Bornhausen insiste sur le caractère pascalien des tentatives apologétiques faites par ceux qu'il nomme les « catholiques réformistes » et qui mettent en œuvre, à l'exemple de Pascal, la « méthode d'immanence ». M. Köster expose d'une manière très systématique (en retraçant la dialectique interne de la conversion) les vues de Pascal; M. Bornhausen affirme que ces vues n'ont rien de systématique, que la morale de Pascal est uniquement d'ordre *pratique*, et que la personnalité seule du penseur en fait l'unité. Enfin, M. Köster assigne à Pascal une place importante dans le développement des idées morales; M. Bornhausen, en raison même de son catholicisme, lui dénie toute influence directe et lui reconnaît seulement une action indirecte par l'intermédiaire de Jacobi et de Neander.

J. Segond.

Giovanni Cesca. — La filosofia dell'azione, 1 vol. in-16, 330 p. Milan, Palerme, Naples, Remo Sandron, 1907.

M. Cesca détermine le sens de la *philosophie de l'action*, en lui assi-

gnant pour but de fixer les conditions sous lesquelles l'homme pourra agir sur la nature et le milieu social. A titre de *philosophie pratique*, elle apparaît ainsi comme la philosophie *essentielle*, et elle se rattache à une *philosophie théorique* de la *nature* et de l'*esprit*, laquelle offre un caractère *scientifique* et implique une *gnoséologie*. — Ces conditions de l'action *humaine* constituent l'*idéal* sous ses diverses formes; et M. Cesca définit l'idéal dans son rapport avec l'*actuel*, à titre de connaissance du passé et d'anticipation sur l'avenir. Il est amené à combattre le matérialisme historique, lequel refuse à l'idéal toute efficacité. Mais il montre les *limites* de cet idéal, enfermé dans le champ de la *perception* humaine. Les diverses formes de l'idéal, théorique ou pratique, sont les *idéalités*. M. Cesca étudie l'idéalité *artistique*, l'idéalité *religieuse*, l'idéalité *philosophique*; il les considère toujours du point de vue de leur *fonction* humaine, comme conditions du développement de la vie *sociale*, comme moteurs de l'ascension vers l'*humanité*. C'est à ce titre que, voyant dans la vie religieuse un principe du développement de l'*amour* plutôt que l'expression d'une *doctrine*, il étudie sous le nom de *pathologie de la religion* la définition égoïste et *antisociale* du sentiment religieux. C'est à ce titre encore qu'il cherche dans l'*activité personnelle*, et avant tout dans celle des hommes de *génie*, l'origine des idéalités, lesquelles lui apparaissent, d'ailleurs, comme intimement liées entre elles, l'idéalité *philosophique* (de nature rationnelle) finissant par se subordonner les deux autres, auxquelles elle est postérieure. — Si les *idéalités* constituent les formes légitimes, empiriques et humaines d'un idéal efficace, l'interprétation *métempirique* de l'idéal produit les diverses formes de l'*idéalisme*, lequel est illusoire et dangereux (bien qu'à titre *pédagogique* on puisse lui reconnaître une utilité relative). M. Cesca réfute l'idéalisme *gnoséologique*, avec le *solipsisme* qu'il implique, l'idéalisme *rationaliste* et l'idéalisme *irrationaliste*. Il est donc amené à faire la critique du *fidéisme*, du *mysticisme*, du *praticisme* et de sa forme la plus récente : le *pragmatisme*. — La *conclusion* expose l'idée de l'*humanisme*, synthèse « anthropique » du monde, point de vue *pratique* et purement *phénoménal*, affirmation d'un *énergisme* et d'un *mélionisme*. L'*humanisme* est donc l'idée mère de la *philosophie de l'action*, laquelle se propose de déterminer les conditions de l'avènement du « regnum hominis ». — En *appendice*, l'auteur reproduit un article publié par lui en 1899 dans la *Rivista Filosofica*, sous ce titre : *Criticisme et Humanisme*. Il tient à établir que la conception développée dans l'ouvrage actuel a été exposée par lui depuis longtemps, et il proteste contre l'usage que M. Trojano aurait fait récemment de ses idées, sans même citer son nom, dans son livre : *le Basi dell' Umanismo*.

J. Segond.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Filosofia e scienze affini.

Vol. XVI. — 1907.

R. Ardigò. *Le quadruple problème de la gnostique* (théorie de la connaissance). — Retour à la conception de Protagoras et aussi de Condillac. La sensation est érigée en absolu, mais en évitant, par l'idée d'unité fonctionnelle, l'atomisme psychologique auquel Mach n'échappe point. On fait ainsi l'économie des discussions relatives aux rapports de la réalité physique et de l'esprit, la corrélation antithétique du moi et du non-moi (dilemma psicologico) étant réduite à un pur schème.

E. Zoccoli. *La conception formelle de la sociologie selon G. Simmel.* — Par une abstraction usuelle dans les sciences, la sociologie traite à part de la forme de l'association et de ce qui fait l'unité sociale. De ce que l'homme n'agit que dans le milieu social, elle n'englobera pas toutes les sciences traitant de l'homme. Notre connaissance des individus ne va pas assez loin pour que le fait social se trouve résolu en leurs actions réciproques; d'où nécessité d'un concept moniste de la société, mais en se gardant de toute téléologie. Une méthode strictement inductive dégageant des cas les plus divers les formes spéciales de l'association, formulera des relations n'ayant pas plus de prétentions à l'universalité que les lois de l'histoire. L'idée de la société comme étant la somme de toutes les formes d'association, de même que le développement historique est un complexus de nombreux développements partiels, ne s'accorde peut-être pas suffisamment avec le formalisme ci-dessus exposé.

G. Marchesini. *Le problème de l'intolérance et l'apostolat de la science.* — Les lois normatives de la raison morale sont du ressort de la science des faits. Dans la science, maîtresse de sincérité, doit être cherché le principe d'une tolérance exempte de variations. L'idée de la valeur transcendentale de la personne est ici d'un moindre secours que celle « de la transcendance réciproque des individualités ». La science enseigne la notion féconde de relativité, et en vertu de son attitude critique, respecte le point de vue subjectif de la foi, laquelle ne peut être que libre, tout en défendant de toute compromission les principes de la connaissance du monde objectif. La science est maîtresse de désintéressement, fautrice de liberté, mais

aussi de discipline. De là se conclut la liberté philosophique de l'enseignement, mais relative, comme toute liberté, limitée par la capacité des esprits auxquels il est donné, et par le but à atteindre, promouvoir la personnalité du disciple dont il ne s'agit pas de faire un prosélyte ou un négateur inconscients.

C. Ranzoli. *Qu'est-ce que l'agnosticisme?* — Partie intégrante du positivisme pour Külpe et Masci, il en dérive par réaction selon Caro, il lui est identique pour les panphénoménistes (Hume, Fraser). En réalité, il y a un agnosticisme positiviste de sentiment avec Comte et Littré, doctrinal et couronnement du positivisme évolutionniste (lequel n'est pas un vrai positivisme) avec Spencer qui revient à l'opposition vulgaire du relatif et de l'absolu, de l'être et du paraître. Se résoudre à ignorer là où la religion est affirmative, c'est là l'agnosticisme, selon Huxley. Il se réduit pour tels de ses adversaires, Ward, R. Flint, agnosticistes catholiques cependant, à l'attitude sceptique ou areligieuse. Il a une place marquante dans l'histoire de la pensée religieuse, avec le débat de la raison et de la foi, la « docta ignorantia » des scolastiques que font revivre Hamilton et Mansel (agnosticisme philosophique), le symbolisme qui « magnifie l'ineffabilité divine », la doctrine de Reitschle, assez analogue à la doctrine de Berkeley, et qui est elle-même fondée sur le subjectivisme de Kant (agnosticisme philosophique).

R. Ardigò. *En regardant le rouge d'une rose.* — Ce qui fut, dans la jeunesse de l'auteur, le stade ultime de son émancipation du dogme : l'explication des idées de l'intelligence par « la confluence des représentations sensibles » arrivant à ruiner dans son esprit les bases de la religion naturelle.

L. Levi-Civita. *Les idées de Enriques sur les principes de la mécanique.* — Introduction d'un point de vue entièrement relativiste dans les postulats de la mécanique, en opposition avec la conception Newtonienne qui relationne le repos et le mouvement à un système privilégié (étoiles fixes), en opposition également avec l'idée d'action à distance, liée au principe de l'égalité de l'action et de la réaction.

G. Zuccante. *Fragments de l'histoire d'une âme (A. Schopenhauer).* — Influence de l'ambiance : la littérature du *Sturm und Drang* qui trouve l'expression de ses révoltes et de ses langueurs dans *les Brigands* et *Werther.* D'après les notes de voyage, lettres, annotations, fonds de morosité native (encore enfant il « couve et rumine la misère humaine »), avec des élans d'allégresse sérieuse causés par l'art, la nature, la musique. Les sciences naturelles et l'antiquité le sauvent de la maladie romantique. Ses idées sur le passé : l'homme qui pressent l'invisible à travers le visible y trouve des pareils et une consolation à son isolement supérieur. On se reporte vers le passé non comme vers une humanité plus heureuse (Leopardi) mais, plus philosophiquement, parce que les peines des hommes du passé ayant cessé d'être réelles, sont comme une péripétie fictive qui nous émeut

doucement. Dans la formation philosophique de Sch., Kant et Platon, sur le conseil de Schulze, devancent Aristote et Spinoza. Toutes ses idées manifestent une convergence puissante vers la pensée centrale d'où naîtra le système. Celui-ci une fois formulé, le pessimisme de Sch. devient plus acerbe, mais restant en corrélation dans les impressions de la vie comme dans le système, avec le rôle libérateur attribué à l'extase esthétique.

G. Martin. *Sur le seuil de la conscience.* — Effet de stimuli identiques dépassant le seuil ou s'arrêtant en deçà. Actions en sens inverse de l'accoutumance nous mettant à même de différencier de plus en plus subtilement des êtres ou objets à première vue semblables, effaçant par contre la première impression. L'auteur s'arrête incidemment à l'hypothèse occultiste d'une énergie psychique analogue au fluide Od de Reichenbach, qui ferait du regard l'émanation immédiate de l'âme. Supposition non nécessaire, si on la rapproche de l'observation faite par l'auteur plus loin, que la communication orale ou écrite peut aussi parfois sembler immédiate, bien que comportant une phase intermédiaire (audition des sons, lecture des mots) laquelle reste inaperçue.

J. Pérès.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Dr A. Deschamps. — *Les maladies de l'énergie : asthénies générales.* In-8, Paris, F. Alcan.

A. Schatz. — *L'invidualisme économique et social.* In-8, Paris, Colin.

Réja. — *L'art chez les fous.* In-12, Paris, *Mercure de France.*

J. Merlant. — *Sénancour, sa vie, son œuvre, son influence.* In-8, Paris, Fischbacher.

Arnal. — *La philosophie religieuse de Ch. Renouvier.* In-8, Paris, Fischbacher.

Leclère. — *Essai de morale rationnelle.* In-8, Paris, F. Alcan.

F. Warrin. — *L'Espace.* In-8, Paris, Fischbacher.

Dodge. — *An experimental Study of visual fixation.* In-8, Baltimore.

Ch. Sigwarh. — *Vorfragen der Ethik*, 2te Auf. In-8, Tubingen, Mohr.

Th. Lipps. — *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, 2te Auflage, Leipzig, Barth.

Schellings'. — *Werke*, 3 vol. in-8, Eckardt, Leipzig.

Wenzel. — *Die Weltanschauung Spinozas*, 1te Th. In-8, Leipzig, Engelmann.

A. Levy. — *Die dritte Dimension : eine philosophische Erörterung.* In-8, Berlin, Schleitlin.

Prezollini. — *Il cattolicismo rosso.* In-12, Napoli, Ricciardi.

Meira. — *Delinquencia e responsabilidade.* In-12, Belem.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

DE
L'ENSEMBLE DE LA PSYCHOLOGIE LINGUISTIQUE

La psychologie n'est pas une science une et indivisible, elle est multiple, autant que ses sujets d'observation, que ses modes d'observer, que l'étendue plus ou moins compréhensive de son champ d'étude, que la nature des phénomènes, que la mobilité ou l'immobilité du point qu'elle envisage; seule la psychologie générale et abstraite, la plus anciennement connue, peut prétendre à une certaine unité; mais, depuis sont survenues une foule d'autres psychologies, sans doute reliées à la première, mais s'en distinguant essentiellement surtout, comme nous allons le voir tout à l'heure, en ce qu'elles étudient plutôt la pensée ou l'acte produit que l'esprit en voie de le produire. De ce nombre est la psychologie qui fait l'objet de notre présente monographie, la psychologie linguistique.

Ce terme, qui est cependant très exact, est inusité, aucun mot n'a encore dénommé d'ensemble cette psychologie spéciale; les penseurs qui se sont livrés à cette étude, quoiqu'ils ne soient pas très nombreux, sont cependant fort connus; il suffit de nommer Sayce, Max Müller, Darmesteter, Whitney, Humboldt, Steinthal, mais ils n'ont donné à cette science, dans leur œuvre, que des dénominations fragmentaires et n'ont pas nettement indiqué la place qu'elle doit occuper dans l'ensemble; de sorte qu'elle n'a pas pris encore son autonomie nette, ce qui arrête certainement ses progrès. Ce qui lui donne une infériorité provisoire, c'est aussi qu'il s'agit d'une science mixte située entre la psychologie proprement dite et la linguistique; aux psychologues généraux, elle semble trop technique et aux linguistes de profession moins vérifiable que les éléments de leur domaine direct qu'ils circonscrivent volontiers dans la morphologie et surtout dans la phonétique, se préoccupant plutôt de l'évolution des phonèmes et des formes, que de celle des idées, même considérées seulement comme expressibles.

Cependant, cette science renferme un très vaste objet et des plus intéressants. Précisément parce que ni le psychologue, ni le linguiste de spécialité ne l'ont profondément creusée et qu'ils ne s'en sont occupés que secondairement, elle demande des investigations nouvelles, et une exposition nette pour en faire ressortir aux yeux du public savant et l'importance et les limites et le degré de certitude.

Pour bien le comprendre, il nous faut, tout d'abord, jeter un coup d'œil sur les diverses branches de la psychologie; nous saurons quelle est la place de la nôtre, ce qui nous permettra de plus facilement la définir.

Dans un sens, la psychologie comprend, à côté de la psychologie abstraite déjà bien ancienne et la seule classique, qui étudie l'esprit humain en général et qui est comme la quintessence des autres, la psychologie individuelle tout à fait à l'opposite et qui n'envisage qu'un être donné, placé plus ou moins haut sur l'échelle zoologique, mais distinct de tous autres. On en voit dans les romans, dans les biographies, la recherche spéciale suivant un sujet imaginaire ou réel, mais bien individuel. C'est la psychologie tout à fait concrète. Entre les deux se place la psychologie collective, science récente qui comprend plus que celle d'un seul individu, moins que celle collective du genre humain, elle se borne à des groupes plus ou moins étendus et de diverses sortes : la psychologie ethnique, celle des classes, celle des professions, celle des races, celle des foules.

La psychologie linguistique dans ce classement se rattache aux psychologies collectives, et parmi celles-ci à la psychologie ethnique, les langues n'étant pas adéquates aux races, mais cependant en formant le signe ordinaire et le plus saisissant.

Dans un autre sens, celui du plus ou moins de développement de l'objet envisagé, la psychologie étudie d'abord les phénomènes conscients dans ce groupe; c'est la psychologie ancienne et classique. Plus récemment on a pris pour but d'étude les phénomènes demi-conscients, subconscients, et ceux inconscients tout à fait. La recherche en est plus difficile, mais plus curieuse, par eux on a plongé jusqu'à la psychologie des êtres inférieurs. Elle a donné des révélations importantes. L'inconscience est une mine encore superficiellement explorée et qui promet un riche minerai.

Parmi ce groupe, la psychologie linguistique a précisément cet

attrait de se rattacher à l'inconscient et au subconscient. Rien n'est volontaire dans la formation du langage, d'aucuns même prétendent qu'il obéit à des lois aveugles et sourdes. Il est produit en l'homme, mais non par l'homme, transmis d'une génération à l'autre ; si même quelques phénomènes ont été conscients chez ceux où ils apparaissent d'abord, ils ne le sont plus chez leurs descendants, la mémoire des causes se perd et l'effet de l'habitude a été de rendre plus inconscient encore.

Dans un autre sens, les études psychiques ont dû être, pour ainsi dire, anatomiques, c'est-à-dire, observer les organes dont l'ensemble produira la pensée, qu'il s'agisse soit des organes matériels (psychologie anatomique), soit de la structure de l'esprit, si on veut le considérer comme un être indépendant. Puis elles se portent sur la mise en activité des organes à ce appropriés, l'entrée en fonction et la production de la pensée (psychologie physiologique), enfin, et c'est surtout ce qu'il faut remarquer ici, on étudie les produits de l'esprit sortis de la vie intra-utérine, pour ainsi dire, apparus au dehors et recueillis par l'histoire et la biographie, produits qui souvent se sont cristallisés dans des institutions. Ils sont de plusieurs sortes : des faits, des paroles, des lois humaines édictées, des organisations, à destination perpétuelle. Cette étude est toute différente de celle de la structure et de la production. Les faits accomplis ont désormais une existence idéale indépendante comme faits. Ils sont visibles d'une façon plus durable. On peut les tenir en main et les examiner avec le plus grand loisir, tandis que les phénomènes étaient fugitifs. Ils sont d'ailleurs devenus impersonnels, on ne s'occupe plus de savoir qui les a produits.

Parmi ces faits ainsi cristallisés se trouvent ceux de langage. Ce sont des faits permanents, non seulement parce que les paroles sont recueillies sur le papyrus ou sur la presse et passent à la postérité, mais aussi parce qu'ils se transfèrent de vive voix. Une langue se forme ainsi. Elle renferme désormais sa psychologie propre et indépendante. Il en est de même de l'histoire, surtout dans les institutions qu'elle laisse; mais elle renferme plus de contingent; dans le langage, au contraire, suivant la loi des grands nombres, le contingent est éliminé davantage, on ne conserve pas chaque parler individuel, mais le parler commun; c'est de lui qu'une psychologie se dégage. Cette psychologie linguistique se rapporte

donc dans ce groupe à celle des faits déjà séparés de leur producteur.

Elle est donc à la fois une psychologie collective, puisqu'il s'agit d'un groupe d'hommes, d'une nation, une psychologie de l'inconscience ou du subconscient et une psychologie des produits de la pensée considérés en dehors de leur production.

Nous ne parlerons pas d'un autre aspect et d'une autre division de la psychologie, quoique fort importante, celle en psychologie statique, qui considère l'état d'âme d'un individu ou d'un peuple à tel moment donné, et en psychologie dynamique qui l'envisage dans son développement successif, par exemple, de l'enfant à l'homme, ou d'un peuple sauvage ou même plus tard civilisé. La psychologie linguistique n'appartient pas, en effet, seulement à l'une d'entre elles, mais en même temps aux deux.

Telle est, croyons-nous, la place exacte de la psychologie linguistique parmi les psychologies. Mais qu'est-elle en elle-même, et qu'est-elle vis-à-vis des autres parties de la linguistique?

Notons, avant de le rechercher, qu'elle ne concorde pas avec ce que l'on appelle les lois de langage : on l'aurait cru facilement en raison de ce que ces lois sont supérieures aussi aux faits constatés d'où on les a tirés par induction, induction qui a formé aussi la psychologie linguistique, supérieure à son tour aux autres parties de la science du langage. Mais beaucoup de lois linguistiques n'ont rien de psychique, notamment celles qui régissent la transformation des phonèmes, celle du moindre effort, celle de l'usure et de l'abréviation, celle de l'assimilation. Les lois psychologiques régissent seules la psychologie linguistique.

Nous avons vu quelles sont les diverses parties de la psychologie auxquelles la psychologie linguistique peut se reporter; recherchons maintenant les diverses parties de la linguistique auxquelles elle se superpose.

L'étude de la langue comprend, d'une part, ses diverses unités plus ou [illegible] : le phonème et la syllabe, le mo[illegible] sim[illegible] le ou composée; c'est [illegible] rase le développement [illegible] la parole, tant qu'elle [illegible] nt; à partir d'elle [illegible] ions réciproques entre

plusieurs syllabes, de manière à aboutir à un mot, de plusieurs mots, de manière à aboutir à un mot plus ample ou à une proposition, de plusieurs propositions de manière à aboutir à une phrase.

D'autre part, ces diverses unités : syllabes, mots, propositions et phrases peuvent être examinées au point de vue phonétique, c'est-à-dire à celui des émissions de voix et des organes qui y concourent, de l'action mécanique d'un son sur un son voisin, de la gamme des sons elle-même, sans s'occuper de la signification d'un mot ou de sa fonction grammaticale; on étudie l'évolution historique, les appauvrissements ou les enrichissements, l'intégration ou la désintégration purement physiques.

On peut les étudier à un point de vue morphologique, il ne s'agit pas non plus encore du sens; on pourrait observer tant à ce point de vue qu'à celui qui précède une langue dont on ne saurait pas un seul mot pour le comprendre. Il s'agit de la forme. Par exemple, on y apprendra que dans telle déclinaison latine, un cas, dit l'accusatif, s'exprime par telle flexion, et un cas, dit le génitif, par telle autre, avant de savoir ce que c'est que le génitif, et ce que c'est que l'accusatif.

Jusqu'ici le rôle de l'intelligence est tout à fait nul, il n'y a que l'oreille ou que la mémoire en jeu. Le masculin s'exprime par telle finale, et le neutre par telle autre, mais qu'est-ce que le masculin, et qu'est-ce que le neutre? Que signifient-ils? quand faut-il employer l'un ou l'autre?

Cette inintelligence peut demeurer, même lorsque l'on connaît la signification d'un mot révélé par le lexique. On y lit, par exemple, que ce mot réunit plusieurs sens tout à fait différents et dont il est impossible de saisir le rapport. Quel a été le premier de ces sens? Comment découlent-ils l'un de l'autre? Ni la phonétique, ni la morphologie, ne peuvent nous l'apprendre.

C'est ici qu'apparaît le dernier élément qui possède, pour ainsi dire, la clef de tout. C'est l'élément psychique, celui qui, appliqué au langage, constitue la psychologie linguistique. C'est lui qui nous dira ce que c'est que l'accusatif, ou le génitif, dont la morphologie nous a donné la forme, quand il faut employer l'un ou l'autre, pourquoi a lieu la distinction grammaticale entre le masculin, le féminin et le neutre, quels sont les temps en eux-mêmes en dehors de leur expression et les modes, quelle est l'âme des phonèmes dont

nous avons vu le corps, pourquoi l'esprit de tel peuple a recherché tel ordre des mots dans la proposition, et un autre peuple, tel autre. C'est la psychologie linguistique qui fournit ces théories, ou qui plutôt les induit du langage, et forme, pour ainsi dire, la conclusion de celui-ci.

Elle s'exerce sur chacune des parties de la linguistique que nous venons d'énumérer. En ce qui concerne les unités plus ou moins étendues, elle se rapporte successivement à la syllabe, au mot, à la proposition, à la phrase, et suivant qu'elle tend à l'un ou à l'autre, elle prend des noms différents sous lesquels elle est d'ores et déjà connue. S'applique-t-elle à la syllabe, elle frappe celle-ci d'un accent, élément intellectuel qui se superpose aux éléments matériels de la tonalité et de la quantité. S'applique-t-elle au mot, pour en étudier les significations, elle prend celui de sémantique. Si elle s'applique à la proposition ou à la phrase, elle prend celui bien connu de syntaxe.

L'accentuation et tout ce qui en découle, la sémantique et la syntaxe sont donc les trois sommets intellectuels auxquels aboutissent les diverses unités du langage.

Dans chacune de ces unités, la psychologie linguistique leur fait produire leur plein effet, et les transporte dans une région plus élevée que celle des phénomènes phonétiques et morphologiques qui les précèdent.

On peut donc diviser ainsi la psychologie linguistique : 1° celle de l'accent; 2° celle de la sémantique; 3° celle de la syntaxe.

Mais ce n'est pas tout. En dehors de ces psychologies linguistiques particularisées, et applicables chacune à des unités linguistiques de différente étendue, il existe une psychologie linguistique générale qui ne s'applique particulièrement à aucune, mais qui les embrasse toutes, parce qu'elle contient les principes généraux.

Ainsi lorsqu'il s'agit de savoir ce que c'est que le nombre grammatical, cette psychologie première nous apprend ce que nous ignorions, mais elle se réfère à la morphologie dont l'expression du nombre fait partie, et d'autre part, au mot et non à la phrase, ni au phonème, c'est de la psychologie linguistique partiaire.

Mais il y a des principes de cette psychologie qui s'appliquent à la fois au mot, à la phrase simple ou composée, et même à la syllabe, ils constituent alors une psychologie linguistique commune.

Par exemple, l'esprit humain a, suivant les peuples, une tendance à l'abstrait ou au concret ; dans le premier cas, on généralise, dans le second, on surdétermine. La psychologie linguistique a pour mission d'expliquer ces tendances importantes, mais elles se trouvent déjà dans les parties inférieures de la linguistique dont on doit les induire, et dans toutes à la fois, non plus comme tout à l'heure dans l'une d'elles. Le concrétisme apparaît dans le mot simple et la syllabe, car certains peuples ne peuvent exprimer que l'espèce et non le genre, et il se retrouve dans le mot composé, car dans le cas du déterminant numéral, le nombre ne peut être exprimé que s'il s'appuie sur une autre idée matérielle que l'on combine avec lui; il se découvre aussi dans la proposition, car souvent un verbe ne peut apparaître que déterminé de la même manière. Il s'agit d'un principe tout à fait général.

Il y a donc lieu d'étudier à part cette division de la psychologie linguistique.

Quel est le nom qu'il conviendrait de donner à cette science qui n'en a pas encore reçu ?

Nous l'avons jusqu'ici désignée par une périphrase, mais cette périphrase n'est pas établie dans l'usage, et nous semble d'une terminologie point suffisamment brève et précise.

Nous proposons de l'appeler *idéologie* : en effet, c'est dans le langage la part de l'idée, à côté de celle des sons et des formes.

Elles embrasserait les diverses parties de cette science sous un nom compréhensif et technique.

Elle comprendrait l'idéologie commune et particulière.

Ce nom nous semblerait convenable et ne pas prêter à confusion, car aucune des nombreuses psychologies n'est appelée ainsi, et si l'on parle de science de l'idée, on comprendra vite que c'est par opposition à la science des mots, en linguistique elle ressortira encore mieux. La psychologie linguistique ayant acquis un mot simple ne sera plus éclipsée par les noms de ses parties : sémantique, syntaxe, qui sont plus connus.

Nous divisons notre travail ainsi :

1° Idéologie commune avec ses principes généraux;

2° Idéologie de l'accent;

3° Idéologie sémantique;

4° Idéologie syntaxique.

Mais il s'est agi jusqu'à présent de langage ordinaire.

Il existe, au-dessus et au-dessous, deux autres parlers, l'un supérieur, l'autre inférieur, qui possèdent aussi leur idéologie.

C'est au-dessus celui de la versification. Celle-ci à la base se compose de la prosodie qui est sa phonétique propre; au-dessus, de la versification elle-même qui est l'ensemble des règles de la structure du vers et de la strophe, qui est sa morphologie. Mais le tout est dominé et animé par une psychologie qui n'est autre que la poétique. Nous ne disons pas la poésie; (celle-ci qui est le souffle inspirateur se confond avec le sentiment), mais les cadres divers dans lesquels la poésie se moule, et dont l'agencement et la convenance à chaque sujet font l'objet d'un art qui est la poétique. Dans ce langage supérieur qu'on appelle le langage des dieux, et qui est, tout au moins, celui des esprits délicats, la psychologie linguistique, l'idéologie, trouve aussi son terrain.

A l'opposite de cette langue supérieure, apparaît un langage inférieur parlé soit par le peuple, soit par son résidu, les hommes criminels, et qui est connu sous le nom d'argot. Comme la langue ordinaire, celle-ci a sa phonétique, sa morphologie, son idéologie. Il existe une tendance à abréger les syllabes et les mots, à les atrophier, à les confondre, à leur donner un rude aspect, c'est la phonétique populaire. Il y a, à côté, une grammaire populaire qui substitue des formes nouvelles aux formes usitées, présentant des déclinaisons et des conjugaisons qui retournent à un système plus simple et primitif. Le vocabulaire emploie des mots nouveaux ou, au contraire, des mots très archaïques; il en crée de toutes pièces, il leur donne un autre sens. Mais au-dessus règne une idéologie nouvelle aussi. Les idées immatérielles ou qui l'étaient devenues, redeviennent matérielles; on recommence à désigner les objets par une de leurs qualités; on déprécie et on rabaisse pour mettre à son niveau, ou l'on relève par ironie. Tout cela est essentiellement psychologique.

I

Tout d'abord, ce sont les principes généraux de la psychologie linguistique applicables à toutes les parties du langage que nous devons étudier, car elles éclairent tout le reste, en nous conduisant

ensuite d'un pas sûr parmi le dédale des diverses parties. Ils furent le résultat de l'induction de phénomènes et ils étaient latents, mais une fois dégagés il est utile qu'ils soient observés au contraire, en tête, comme facilitant l'intelligence de l'ensemble. On ne doit pas les considérer d'ailleurs souvent comme des lois, car ils contiennent en eux séparément des idées antithétiques à établir le subjectif et l'objectif par exemple, sans que l'un des deux s'élimine, mais ils consistent précisément leur contradiction, la raison d'être de chacun d'eux, leur distribution suivant les races et les caractères et leurs racines profondes dans la mentalité.

Ces grandes catégories posées par la psychologie linguistique et l'idéologie sont : 1° la distinction entre le concret et l'abstrait 2° celle entre le subjectif et l'objectif; 3° celle entre le matériel et l'immatériel; 4° celle entre l'enveloppant et le développant; 5° celle entre la condensation et la raréfaction de la pensée; 6° celle entre la division et la confusion des diverses parties du discours, soit le formellisme et le non-formellisme; 7° enfin celle entre le phénomène et le noumène. Chacune d'elles a une extrême importance et mériterait une étude spéciale, nous nous bornerons au plus essentiel.

Observons d'abord que ce qui fait ces principes généraux et communs, c'est qu'ils trouvent leur application dans chacune des parties de la grammaire. Le concret, par exemple, apparaît aussi bien dans le substantif que dans le verbe et dans le mot de nombre, il affecte autant la racine isolée et même mono-syllabique que la proposition entière ou la phrase, il atteint la morphologie au même titre que le vocabulaire. Il en est de même des autres principes.

Un des plus saillants, par lequel nous commencerons, est la distinction entre l'abstrait et le concret, il est fondamental. Au point de vue dynamique et chronologique, l'esprit humain commence par le concret, il le dépouille peu à peu et s'élève jusqu'à l'abstrait, mais l'équilibre qu'il y acquiert est instable, et on le voit souvent redescendre jusqu'au concret : « *monté sur le faîte, il aspire à descendre* ». Mais à peine redescendu, les hauteurs l'appellent de nouveau et il recommence son tour ascendant.

Mais qu'est-ce au juste que le concret et l'abstrait, termes très souvent employés, mais dont, pour le grand public, la définition

reste assez vague, et que l'on confond même souvent avec le matériel et l'intellectuel?

L'abstrait est le général, qui n'a acquis que la détermination ordinaire, tandis que *le concret est le surdéterminé*. C'est ainsi, par exemple, que, si l'on dit qu'un bois contient beaucoup d'arbres, l'expression est abstraite, car on ne peut se représenter devant les yeux une forêt d'arbres en général, mais seulement une forêt de chênes ou de hêtres ou une avenue de palmiers. Un arbre en général n'a jamais apparu. Au contraire l'expression : une forêt de chênes, est déjà concrète ou, tout au moins normale, car on voit devant les yeux du corps et plus tard devant ceux de l'esprit, une telle forêt. Cependant c'est encore une vision imparfaite et confuse; un peintre ne verra pas ainsi, il apercevra une forêt de chênes, mais de chênes de telle espèce, et en outre, de tel âge, de telle taille, de telle forme, avec certains pieds qui dépasseront les autres en hauteur ou en grosseur; l'autre vision lui paraît tout à fait incomplète et vague, il voit complètement, il surdétermine. Donc le genre est abstrait vis-à-vis de l'individu qui est concret. Il en est des actions comme des êtres. Lorsqu'on dit *frapper*, le mot parle à l'intelligence, mais non à l'imagination. On ne peut voir frapper sans apercevoir soit la main, soit l'instrument qui frappe, ce verbe est abstrait; au concret il faudrait dire frapper : avec la hache, frapper du poing, etc. Que si l'on veut trouver une expression tout à fait abstraite, on la rencontre dans les verbes auxiliaires ou assimilables à ceux-ci : *vouloir*, *pouvoir*. Vouloir quoi? C'est tout à fait indéterminé. L'exemple le mieux connu de l'abstrait, c'est le substantif, dit abstrait, dérivé d'un adjectif ou d'un verbe; la *blancheur* dérivé de *blanc*, la *mort* dérivé de *mourir*. Ces substantifs contre l'habitude ne sont pas des êtres, mais des entités. La blancheur n'existe pas, on ne la rencontre nulle part, mais uniquement des objets blancs. Seulement l'instinct du concret est tellement puissant que l'esprit humain tend sans relâche à convertir les objets abstraits en concrets, et qu'il fait notamment de la mort un être vivant auquel il donne un squelette, un rictus et une attitude.

Mais parmi les esprits les uns sont tout à fait disposés à abstraire, les autres ne le peuvent en aucune façon. Il en est de même des différents peuples, il y a des langues abstraites, comme il y a des langues concrètes. Cette différence de caractère influe profondé-

ment sur tous les phénomènes grammaticaux, qui deviennent ainsi contrairement orientés. Donnons-en quelques exemples. Il s'agira de concrétisme, car l'abstraction nous est très connue dans nos langues européennes.

Tout d'abord, il n'y a rien de plus concret, de plus surdéterminé, que le nom propre, car il n'exprime qu'un seul individu et ne peut s'appliquer à aucun autre, cependant il l'est dans toutes les langues et par conséquent doit moins attirer notre attention. Mais voici le pronom de la 3e personne : *il*. Ce pronom est tout à fait abstrait, car ce n'est qu'un rappel qui peut s'appliquer à tout être indifféremment, aussi l'habitant de la *Terre de feu* ne saurait s'exprimer ainsi. Au lieu de *il* ou *lui*, il dira : celui debout, celui couché, celui malade, celui assis, de telle sorte qu'on se représente sous les yeux avec toute ces circonstances le porteur du pronom. Il en est de même dans le langage des Abipones où l'on dit : lui couché, lui absent, lui debout, lui se promenant. Nous disons couramment : un chapeau, un lit, un bois, une maison. Cela est abstrait, car le lit appartient à quelqu'un et surtout le chapeau, et nous n'ajoutons à qui, que lorsque nous voulons bien le dire, autrement nous laissons l'idée dans le vague, mais cela n'est pas permis chez tous les peuples. Chez certains on ne pourra jamais dire : *le chapeau*, cela ne serait pas compris, il faudra rendre l'expression concrète par l'adjonction forcée d'un possessif : *mon chapeau*, *ton chapeau*, et si l'on ignore à qui il appartient, il faudra dire au moins : le *chapeau de quelqu'un*. Cet instinct est si fort qu'il se retrouve chez nous dans le parler populaire, et tandis que le style correct dira : « j'ai mal à la jambe, je vais prendre le café », le style familier dira : « j'ai mal à ma jambe, je vais prendre mon café ». Un concrétisme du même genre résulte du déterminant numéral. On ne saurait joindre l'un des nombres : 2, 3, 4, 5, directement à un substantif quelconque, mais seulement à certains d'entre eux, très usités, ce qui revient à dire que le nombre abstrait n'apparaît pas encore, qu'il n'existe que le nombre concret : deux hommes, trois hommes, mais jamais 2, 3 détachés. Ce même phénomène concret qui nous apparaît aujourd'hui si singulier, se retrouve dans le verbe, s'il est transitif et actif : « j'aime, je tue, je fais », celui-ci ne peut s'employer sans un complément direct qui en fasse partie intégrante, et s'il n'y a pas de complément actuel, on lui donne un complément

général et possible. C'est ce qui a lieu en nahuatl, on ne dira jamais *j'aime*, mais seulement *je t'aime*, ou bien suivant les cas : *j'aime quelqu'un* ou *j'aime quelque chose*. Seulement il est possible qu'en prononçant ce verbe on ne sache pas encore s'il s'agira d'une personne ou d'une chose; de peur de se tromper, on énoncera à la fois les deux et l'on dira : « j'aime quelqu'un — quelque chose », ou plus exactement : « moi — quelqu'un — quelque chose — aime », au lieu de dire simplement : *j'aime*. On voit toute l'originalité du procédé, mais pour le Mexicain l'originalité serait de notre côté, il ne pourrait comprendre qu'on pût dire seulement : « j'aime », cela lui semblerait un non-sens, dépourvu de réalité, puisque le verbe transitif ne signifie rien sans son régime. Ce n'est que parce que nous nous sommes peu à peu habitués à l'abstraction que nous pouvons nous exprimer ainsi. Ce n'est pas tout, il existe certains verbes qui ont un double régime direct pour ainsi dire, et dont le sens n'est pas complet si l'on n'exprime pas les deux. Par exemple le verbe : *donner*, sous peine de n'avoir pas de sens précis, exige que l'on dise l'objet donné et la personne donataire. Dans ce cas la langue nahualt, lorsqu'il n'y a aucun de ses deux régimes actuels ne saurait dire : *je donne*; il dira, remplissant le cadre : « je donne quelque chose à quelqu'un »; la langue tarasque applique le même système. Ce qui le rend plus remarquable encore, c'est la circonstance suivante.

On comprend encore l'idée de l'indivisibilité du verbe et du complément qui lui est indispensable pour bien intégrer le sens, mais ce qui se comprend moins, c'est que le complément ainsi exprimé ne soit pas encore suffisant, même lorsqu'il apparaît, mais détaché, par exemple, dans ces mots : je me lave les mains. Il faudra que le mot : *les mains* soit enclavé dans ceux : *je lave*, et l'on dira : « je me-les-mains-lave » de manière à former un véritable conglomérat, tellement qu'on ne puisse un seul instant penser : je me lave, sans avoir pensé en même temps : les mains. Mais voici où le procédé paraît plus outré encore : le mot intercalé au milieu du verbe ne suffit pas lui-même. *Hopo-ni*, par exemple, signifie : *laver* et : *xu*, bras. On dira en tarasque, d'après ce qui précède : *hopo-xu-ni*, se laver les bras, mais *xu* est un mot générique qui ne signifie pas seulement *bras*, mais aussi *lit* et *canot*, tout ce qui est long, il faudra donc de plus, s'il s'agit du

bras, l'exprimer à part une seconde fois, alors en dehors du verbe.

Ce qui est plus curieux encore, c'est que ce régime direct englobé dans le verbe a souvent perdu son emploi et son sens autonomes; il n'a plus d'existence en dehors dans le reste du discours, et s'il faut absolument l'exprimer, on se servira d'un autre mot qui cette fois n'aura plus de rôle concret. Quant au premier, c'était un mot plein, il est devenu un mot vide.

Tel est le concrétisme du verbe en vertu duquel celui-ci, même quand il n'a pas de régime actuel, ne peut apparaître sans un régime quelconque, se fond avec lui, en fait un mot vide devenu inusité ailleurs et le répète plein une seconde fois.

Ce concrétisme verbal se manifeste de beaucoup d'autres manières qui ne sont pas moins curieuses. Ailleurs en effet, on ne se préoccupe pas du régime; ce qui frappe, c'est de rendre l'idée visible; on veut, non seulement la savoir, mais voir comment elle s'accomplit. C'est ce que nous avons déjà observé. Le dacotah nous en offre de nombreux exemples. Pour tout mouvement et action corporels il faut absolument dire indivisiblement avec quelle partie du corps ou avec quelle instrument l'acte s'est accompli. *Ksa*, rompre, ne s'emploie jamais seul; on peut dire seulement : *pa-ksa*, rompre avec la main, *na-ksa*, rompre avec le pied.

Ce concrétisme verbal se réalise aussi de tout autre façon. On sait que les temps qui indiquent le degré de développement de l'action, les temps absolus (il ne s'agit pas de ceux qui indiquent le présent, le passé ou le futur), sont dans la plupart des langues européennes au nombre de trois : l'aoriste qui indique une action momentanée, le présent qui indique une action qui dure, et le parfait, une action tout à fait accomplie. Ce sont des temps absolus abstraits, car sur tous les points de la durée qui peuvent se multiplier à l'infini, on n'en a choisi que quelques-uns pour les exprimer, en grec, par exemple dans le verbe : voir; *eidon*, *oraô*, *de dorca*. Mais d'autres langues ont noté des points de durée beaucoup plus nombreux : ce sont d'abord les langues slaves avec leurs *aspects*, où l'on indique ainsi le commencement de l'action, son exécution partielle, son achèvement, sa durée, sa cessation; mais une langue américaine, le keschua, va beaucoup plus loin dans cette voie du concrétisme, elle distingue la répétition de l'action, sa cessation, sa continuation, son commencement, le retour de l'action en sens

contraire, l'idée d'être sur le point de la faire, d'y être occupé, d'aller en faisant l'action, de faire souvent cette action. Les Esquimaux présentent les mêmes catégories. C'est encore de la surdétermination, du plus pur concrétisme.

Tels sont les plus frappants des phénomènes de concrétisme. Nous en omettons beaucoup. Signalons cependant en passant un procédé ingénieux pour passer du concret à l'abstrait. Les Chinois n'avaient pas de mot pour exprimer l'idée de frère; le fait de l'aînesse est si important chez eux et chez une foule de peuples qu'ils n'ont exprimé d'abord que : frère cadet et frère aîné; c'était du concrétisme, ainsi que toutes les fois qu'on désigne l'espèce et non le genre. Fallait-il trouver un terme, générique cette fois, pour signifier : frère? En langue humaine, on n'invente rien; mais les procédés de la composition s'ouvraient devant eux. Si l'on réunit les deux termes et si l'on dit : frère aîné-frère cadet, on ne signifiera pas l'un plus que l'autre, mais un frère cadet ou aîné, un frère, abstraction faite de la primogéniture.

A côté du concrétisme, on rencontre un phénomène très analogue qui a pour effet de réunir en un seul mot aussi ce qu'on a coutume d'exprimer par deux mots différents; mais il s'agit alors non de deux concepts principaux, mais de deux concepts grammaticaux, l'un principal, l'autre accessoire.

Par exemple, le pluriel s'exprime ordinairement soit par un mot spécial, soit par une flexion, une désinence ajoutée : *l'homme, les hommes*. Dans certaines langues, on réunit plus intimement les deux expressions, on emploie une seule racine pour l'être et le nombre à la fois. En armoricain, par exemple, l'*homme* s'exprime par *eden*, et les *hommes* par *tud*.

Le même phénomène apparaît dans l'expression du genre; tandis qu'en latin on emploie la même racine : *filius*, *filia*, en allemand on dit *sohn* et *tochter* par deux racines différentes. En grec si l'aoriste du verbe *courir* est *dramon*, le présent est *trécho* par un changement de racine En jagan, langue de l'Amérique, le verbe : aller est au singulier *cotacu* et au pluriel *oteschu*.

Cela nous paraît très étrange; nous disons, en distinguant seulement par les désinences : « fils et fille, lion et lionne, je cours et courir, tigre et tigresse, hyène mâle et hyène femelle, » mais nous oublions que nous appliquons à côté le procédé syncrétique et, par

conséquent, concret : gendre, bru, oncle, tante, cerf, biche, etc. Le principe de la distinction entre l'objectif et le subjectif n'est pas moins important que celui entre le concret et l'abstrait.

Les objets que nous percevons ne nous apparaissent pas toujours tels qu'ils sont dans leur indépendance objective, mais souvent modifiés, après avoir traversé le prisme de la personnalité où nous les recevrons désormais reliés à cette personnalité même, amplifiés ou déformés par elle : c'est qu'ils ont passé alors du pur objectif au subjectif. Nous n'avons pas besoin de relever ici la valeur de ces deux termes, bien connus du psychologue et de tous les philosophes, dont on a fait parfois abus, mais sans lesquels on ne pourrait désormais comprendre complètement une idée ou une perception. Cette distinction domine d'ailleurs tout le langage et on la trouve mêlée, sinon dominante, dans tous ses phénomènes.

Le subjectif considère l'objet ou l'action comme se reliant soit directement et dans l'idée, soit dans l'expression, à la personnalité humaine. Mais il y en a de trois sortes; il est, en effet, plus ou moins concret ou abstrait. Le plus intense est le plus concret et celui qui se relie à tel individu, à notre *moi*. C'est par exemple le pronom personnel, car quoi de plus individuel que lui? *Moi* représente celui qui parle, *toi*, celui à qui l'on parle, mais qui se rattache à celui qui parle; le pronom possessif est dans le même cas. Un autre degré est plus abstrait ou plus compréhensif, c'est celui du subjectif non plus à un seul individu, mais à tout un peuple; il s'agit d'une manière de parler et de penser propre à cette nation, qu'une autre n'aurait pas et même ne comprendrait pas; c'est ce qu'on appelle les *idiotismes*. Non seulement les expressions ne sont pas les mêmes (ce qui ne concernerait pas notre examen actuel), mais les images, les nuances de pensées, leur énergie sont différents. Les locutions sont parfois si singulières qu'un national a de la peine à les interpréter en détail, les répétant seulement par instinct et par sensation. Ils forment une partie presque inexplorée, mais tout à fait psychologique, et d'une psychologie latente dans le langage. Enfin la subjectivité plus abstraite, non dans les expressions dont elle se sert, mais dans son prisme, est relatif au genre humain, à l'homme en général; elle marque la modification que le cerveau humain fait subir partout aux objets, lors de l'entrée de

leur vision ou de leur image. Nous devons, vu leur importance, les considérer séparément.

Remarquons cependant d'abord que cette distinction du subjectif et de l'objectif se croise souvent avec celle ci-dessus décrite, de l'abstrait et du concret, et avec celle que nous décrirons bientôt du matériel et de l'intellectuel.

La subjectivité purement individuelle a sa plus haute expression, comme nous l'avons vu, dans le pronom personnel, surtout dans celui de la première personne. Un fait très curieux, c'est que des peuples aient détruit cette subjectivité, ce sont ceux de l'Extrême-Orient. En français, ne dit-on pas déjà au lieu de *je* : « votre serviteur. » En malais, on va plus loin, et le possessif qui révèle le subjectif disparaît lui-même; on remplace la première personne par : le serviteur, l'esclave, la seconde par : le maître, le seigneur. L'interjection est une partie du discours entièrement subjective, c'est un cri qui échappe à celui qui parle; les Mandchous ont cependant aussi l'interjection objective. Deux autres catégories sont, à eur tour, essentiellement subjectives : ce sont le vocatif et l'impératif. Le vocatif ne se comprend jamais sans impliquer le *moi* de la personne qui parle; de même, l'impératif, puisque c'est un ordre de celle-ci; si c'était un ordre de tout autre, on emploierait le subjonctif. Enfin l'optatif qui est l'ordre intérieur, le désir seulement de celui qui parle, est dans le même cas. De là, cette trilogie grammaticale subjective : l'interjection, le vocatif et l'impératif-optatif, qui tiennent la tête du langage subjectif.

Nous avons noté, en traitant du concret, des phénomènes grammaticaux, où il était impossible d'exprimer un substantif sans un pronom possessif en dépendant, et d'autre part, un verbe sans son complément consistant soit dans un pronom personnel, soit dans un substantif complément ou instrument. Il était temps de noter que cela n'a pas toujours lieu, mais seulement lorsque le substantif qui doit être déterminé ainsi est une partie du corps ou un nom de parenté, et d'autre part, que, si le verbe se trouve sans complément, c'est un complément de cette sorte qu'on doit lui donner. Ce phénomène a donc une double portée, il est à la fois concret et subjectif. En nahuatl, on ne pourra pas dire *tête*, en général, mais seulement *sa tête*; mais, s'il s'agit d'autres mots, mots objectifs, qui ne sont pas appropriés d'ordinaire par l'homme, cette indivi-

sibilité n'est plus requise. De même, en tarasque, ce sont seulement les mots subjectifs qu'on doit incorporer. Il en est de même en *dacotah*, lorsque l'instrument de l'action doit nécessairement être annexé au verbe, et en *algonquin* dans les mêmes cas.

Quels sont donc ces noms subjectifs, ces noms qui, avec le pronom personnel et possessif, le *moi* formel, représentent ce que chaque homme possède de plus intime?

Ce sont d'abord, nous l'avons dit déjà, le pronom personnel : le *moi*, puis par contraste le *toi*, et le *lui*. C'est ensuite le nom propre; en effet, ce nom, lorsqu'il est complet, et qu'il établit des coordonnées de toutes parts, n'appartient qu'à un seul individu et ne peut désigner que lui. C'est, d'autre part, parmi les voix verbales, l'interrogatif, le négatif et le dubitatif, qui expriment non la réalité objective, mais l'impulsion ou l'opinion de celui qui parle ou la demande qu'il fait à l'interlocuteur de sa propre opinion Tout cela est subjectif au plus haut degré. En troisième lieu, à l'origine de l'évolution, on doit comprendre dans cette classe les parties du corps, parce qu'alors il s'agit uniquement du corps de celui qui parle et non de tout autre; mais plus tard, il s'agit aussi du corps de quiconque, pourvu que ce soit d'un corps humain, et par conséquent, confondant les deux périodes pour ne pas nous répéter, nous renvoyons à la division suivante, où il sera traité du subjectif au genre humain.

Il en sera ainsi des noms de parenté qui sont à la fois concrets et subjectifs et qui ont été réglés d'abord suivant la personne qui parle, si bien que parfois l'expression reste toujours variable suivant le sexe de celle-ci.

Il en est de même enfin des armes et outils comme prolongement du corps de celui qui parle et des animaux domestiques, aussi ses instruments. Nous les retrouverons.

Les idées subjectives à une nation constituent les *idiotismes*. Il s'agit de savoir comment chacune conçoit d'une manière différente, sans que le fond de l'idée change, mais en la rendant sensible de telle ou telle manière ou en mettant les mots dans un ordre différent, ou en trouvant des rapports inattendus qui échappent à tous les autres. La locution française *avoir beau*, au lieu de *en vain*, est dans ce cas : « vous avez beau faire, vous avez beau dire. » Que vient faire ici ce mot *beau*? Et tant d'autres expressions :

« avoir le diable au corps, à brûle-pourpoint, tenir tête, c'en est fait de lui, à corps perdu. » L'anglais a des locutions plus originales dans le sens grammatical. Son verbe *to do*, faire, employé comme auxiliaire, produit le plus singulier effet. Faut-il rappeler le fameux « comment faites-vous faire? » au lieu de : « comment vous portez-vous? » « Payer une visite », voilà qui est bien anglais. Le verbe *to get* produit des expressions curieuses, il signifie : *gagner*, et on dit *to get one into a difficulty*, mettre quelqu'un dans l'embarras; *to get over a bridge*, passer un pont; *hû is getting old*, il devient vieux; *to get one self drawn*, se faire dessiner (se gagner dessiné). D'autre part, *show the gentlemen in*, signifie : faites entrer les messieurs (montrez les messieurs dedans) : *show the lady out*, faites sortir la dame (montrez la dame dehors). *Call ou* appeler sur, signifie : faire visite. Les prépositions dans cette langue contribuent puissamment aux idiotismes et abrègent beaucoup le discours. On dit « lier au dehors » pour « lier et placer dehors »; « apporter en haut » pour : « faire monter »; « acheter dedans » pour : « faire entrer en achetant », « acheter dehors » pour : « dégager à prix d'argent »; « voir hors de » pour « faire partir ». Ces exemples suffisent, ils intéressent directement la psychologie. Ils marquent la rapidité d'un peuple affairé, son langage net et concis.

Enfin les idées subjectives au genre humain tout entier sont des plus riches. Il faut nous y arrêter quelque temps.

Il s'agit de savoir d'abord quels sont les noms subjectifs, avant d'observer leur emploi. Parmi les noms les plus subjectifs au genre humain et les plus rapprochés du moi se trouvent au premier rang ceux des parties du corps. Ils sont d'une importance extrême dans la psychologie linguistique, et cela se comprend, car pour l'homme, primitif surtout, quoi de plus intéressant que son propre corps? Il en a plus besoin d'ailleurs comme instrument que des outils de l'intelligence, lesquels n'ont pas encore d'emploi. C'est son corps qu'il défend à toute minute, mais c'est celui-ci à son tour qui le défend. Aussi, quand bien même le corps n'est pas lui-même en jeu, le sauvage a une propension à lui assimiler, autant que possible, les autres objets. Les premiers exercices de l'arithmétique, ce sont ses doigts, sa main, son pied, qui les rendent possibles. S'il veut exprimer une idée abstraite, c'est la comparaison avec quelque acte

physique de son corps qui sert à l'exprimer. D'ailleurs le corps fait partie intégrante du *moi*.

Mais le corps a ses prolongements, le bras n'est pas toujours assez fort pour frapper ou atteindre le but. Il lui faut l'instrument de chasse ou de pêche pour obtenir sa proie. L'arc, le bâton, la ligne sont les prolongements de ce bras. S'il travaille, il ne le fait pas toujours seulement avec ses doigts, il lui faut un objet intermédiaire entre eux et l'œuvre. Les armes et outils sont donc essentiellement subjectifs, ils participent de la nature du corps dont les membres étaient les fractions du moi.

Ce n'est pas tout. Un outil inanimé dirigeant la force corporelle et l'utilisant ne suffit pas toujours. Il lui faut décupler cette force au moyen d'autres agents qui économiseront sa propre fatigue et rendront son effort plus puissant. Plus tard il le fera avec un succès merveilleux en domestiquant les grandes forces de la nature, la chaleur, l'électricité, mais d'abord elles lui sont inconnues. Il a recours à des êtres animés, tantôt à l'esclave, tantôt à l'animal domestique. Ce dernier, en raison des services qu'il rend, entre bientôt dans sa famille. C'est un outil vivant. Il est encore subjectif.

D'une autre manière le *moi* a cependant aussi d'autres prolongements, il produit d'autres *moi*; le procédé, c'est la génération. Le fils est, en effet, la reproduction du père. De proche en proche, le lien s'étend à toute la famille. Les noms de parenté, dont l'expression est très complète dans les langues primitives, sont donc aussi des noms subjectifs.

Telle est la filière, telle la liste des noms subjectifs. Quels sont les effets?

Il serait trop long de les énumérer. Notons-en seulement quelques-uns pour les bien faire saisir.

D'abord le subjectif se combine avec le concret, si bien que le plus souvent, quand l'expression concrète que nous avons décrite a lieu, c'est qu'il s'agit d'un nom subjectif. Nous avons vu qu'en *nahuatl*, le substantif ne peut être exprimé sans son possessif, ce qui est un procédé concret; mais on ne l'applique que quand il s'agit d'une partie du corps ou d'un nom de parenté, ou d'instruments ou meubles usuels, et non quand il s'agit, par exemple, de la lune ou des étoiles. Souvent le verbe ne peut être employé sans son instrument, il faut exprimer d'une façon concrète en *algonquin*

comment l'action s'est opérée, mais l'instrumental employé est le nom d'une partie du corps.

Même en dehors de ces circonstances, les noms qui expriment soit les parties du corps, soit la parenté, ont un usage remarquable pour rendre l'idée subjective. En audaman cela est tout à fait caractéristique, le pronom possessif est lié à son substantif par diverses ligatures; celles-ci varient d'abord s'il s'agit de différents membres. A cet effet même, ces derniers sont distribués en diverses catégories : la bouche, les lèvres, la langue, en forment une; le visage, l'œil et l'oreille, une autre; il y en a ainsi jusqu'à sept. Le même processus a lieu pour les noms de parenté, le père et la mère y forment une classe; le frère aîné, le sœur aînée, une autre; le frère cadet, une troisième.

Le verbe substantif qui est le plus abstrait de tous les verbes était d'abord au plus haut point concret, mais du même coup tout à fait subjectif. La langue *viti* ne possède pas le verbe *être*, mais elle le remplace par d'autres qui signifient : « être assis, être debout, être étendu, être couché, aller, tourner », toutes choses qui sont des actions corporelles.

Les prépositions dans la langue *maya* n'ont point la tournure abstraite et objective qu'elles possèdent chez nous, leur sens est nettement subjectif. Quand nous disons « dans, sur, avec », cette langue dit : « bouche ». « Dans la maison » s'exprime par : « bouche maison »; de même, *sur* s'exprime par *tête*; au lieu de : *sur moi*, on dit : *à ma tête* : *pour*, le ventre signifie aussi : *dans*; *ij*, la peau, signifie : *sur*; le *dos* tient la fonction de la préposition « derrière »; « derrière toi » s'exprime par *dos-toi*.

En Égypte, il n'en est pas tout à fait de même; le nom d'une partie du corps remplace *je* ou *moi*; on dit : « erov-K, ton visage, pour : *toi*; *n-toot*, ma main, pour *moi*; les Sémites emploient le mot : *souffle* pour désigner la personnalité; l'Arabe dans le même sens se sert du mot *os*. Enfin le vieil allemand disait : un *corps*, pour *moi*.

Mais ce qui prouve l'emploi qui a été fait jadis principalement des parties du corps pour constituer le langage, c'est la numération. Le système est très répandu et fort curieux; no compte d'abord sur les doigts d'une main; puis sur ceux de l'autre; puis de là on passe aux doigts d'un pied, puis de l'autre; la numération quinaire-vigésimale n'a pas d'autre origine. Dans la Mélanésie et

la Polynésie, le mot *lima*, main, signifie partout le nombre 5; au-dessus on se sert de : *la*, abrégé de *lima*, et l'on recommence en unissant jusqu'à dix les premiers nombres à *la*. En xunama, même système; le nombre vingt s'exprime par le mot : deux hommes, parce que les mains de deux hommes se trouvent ainsi cumulées. En *esquimau*, on exprime 20, le nombre de doigts des deux pieds et des deux mains, par cette expression : un homme fini, et pour nombrer plus loin on exprime, par exemple, 22 par ces mots : 2 au second homme. L'*arrouagne*, plus net encore dans ce sens, pour exprimer le nombre 11, dit par périphrase : les doigts de deux mains plus un doigt de pied.

Les noms de parenté ont des particularités analogues, et souvent membres et parenté se réunissent pour les partager. On connaît la langue cérémonielle si vantée parmi les peuples de l'Extrême-Orient, elle s'exprime parfois très énergiquement, si bien qu'on emploie pour la même idée, selon qu'elle est mise ou non au révérentiel, des racines différentes. Eh bien, cette expression a lieu le plus souvent seulement s'il s'agit des parties du corps ou des noms de parenté. C'est ce qui se produit notamment en thibétain. Sans doute, le procédé a pris de l'extension, mais il est cantonné là à l'origine. Il suffit de consulter les listes de mots cérémoniels. On y rencontre les membres : la main, la lèvre, l'oreille, les actions corporelles de l'homme, les vêtements et outils, quelques noms de parenté. C'est que ce sont les plus anciens, les plus usuels, les plus subjectifs.

Cette nomenclature subjective comprend aussi les noms d'animaux domestiques et l'esprit en est suggestionné tellement qu'ils tendent à dominer la formation des noms propres : peau donne M. Pelletier; porc, M. Porcher; faucon, M. Fauconnier; bœuf, M. Bouvier; barbe rousse, M. Barberousse. Les plantes elles-mêmes dans la nomenclature botanique populaire s'assimilent aux noms d'animaux : barbe-de-bouc, dent-de-lion, œil-de-chèvre; et le procédé retentit jusques dans les arts et métiers, bec-d'âne, bec-de-cane, queue-de-rat.

Si du langage normal nous passons à l'argot, le procédé devient plus fréquent encore, il l'envahit tout entier; on peut dire que, sauf les mots archaïques, celui-ci se compose presque uniquement par ce procédé. Il suffit de citer : « le cheval de retour, un canard, la

cocotte, un coup de chien, le coup du lapin, faire peau neuve, faire une belle jambe, ne pas se fouler la rate, tenir le bec dans l'eau, talonner quelqu'un, avoir sur les bras, faire dresser les cheveux, un drôle de corps, etc. ».

Mais les proverbes eux-mêmes en sont envahis, et par eux tout le *folk-lore*.

En voici des exemples, pour les noms des parties du corps : « main de laine et dent de fer. Après la panse, vient la danse. Robe de velours, ventre de son, etc. ». Pour les noms d'animaux : « on ne peut sauver la chèvre et le chou; on ne peut avoir le lard et le cochon; qui veut l'œuf doit supporter la poule ».

Toutes ces phrases sont des allégories; elles traduisent la pensée ordinaire en pensée plus proche de l'homme, liée à des animaux familiers; elle a converti partout l'objectif en subjectif. Elle s'attaque à la sémantique particulièrement, c'est-à-dire à la signification des mots, en les rendant transparents et en faisant apparaître, derrière eux, des idées voilées.

Ce subjectivisme ne se manifeste pas seulement dans les noms par l'influence qu'ils exercent ou qui est exercée sur eux; mais aussi sur toutes les parties de la grammaire. C'est ainsi que les idées qui sont subjectives au genre humain ont à leur disposition un mode spécial. Nous avons vu que l'impératif et l'optatif sont destinés à exprimer la pensée subjective à l'individu : « viens, puisse-t-il venir! » Il y a un mode qui est subjectif au genre humain, c'est le subjonctif. Comme l'optatif, il exprime toujours, soit un désir, soit une nécessité, soit surtout un événement qui n'est pas encore réalisé dans l'action, mais seulement dans l'intention de quelqu'un. L'optatif subjectif à celui qui parle dit : « qu'il vienne, qu'il réussisse, que nous soyons heureux »; le subjonctif dira : « il faut qu'il vienne, je doute qu'il vienne; penses-tu qu'il soit heureux? » il reste de l'indétermination, et sous ce rapport le subjonctif ressemble au futur. Mais une autre limite le distingue encore plus de l'impératif et de l'optatif, c'est que ceux-ci expriment la volonté ou le désir seulement de celui qui parle et ne sont subjectifs qu'au moi, tandis que le subjonctif exprime celle de toute personne et peut s'appliquer au non-moi : « il veut que tu viennes; vous voulez qu'il vienne »; il appartient ainsi à la troisième classe du subjectif.

Parmi les autres catégories grammaticales, beaucoup d'entre elles présentent tour à tour les deux espèces, celles objectives, et celles subjectives au genre humain. Voici, par exemple, le nombre : deux grands systèmes sont suivis, l'un objectif, l'autre subjectif. De même quand il s'agit du genre. Mais ce n'est pas ici leur place, nous les retrouverons plus loin dans l'application des principes généraux à chacune des parties de la grammaire du langage.

A côté de ces distinctions capitales entre le concret et l'abstrait, le subjectif et l'objectif, il en existe une autre qui ne l'est pas moins dans l'idéologie, c'est celle entre le sensible et l'intellectuel. Les objets de nos idées sont de deux sortes : des objets visibles ou invisibles qui tombent sous nos sens, et des objets idéaux qu'on ne peut ni voir ni entendre, mais seulement comprendre. Ce qu'il y a de plus intéressant ici, c'est qu'on s'élève continuellement de l'une à l'autre, du sensible à l'intellectuel et que souvent on en retombe. Dans leur état primitif, les peuples qui ont quelques concepts supérieurs ne peuvent cependant les exprimer qu'en les convertissant en objets sensibles. C'est ainsi que l'esprit s'exprime par le souffle, la vertu par la force, la lenteur par la mollesse du corps ; comprendre, c'est prendre ; émouvoir, c'est toucher, palper ; ou plutôt on suit la marche inverse, le sauvage n'a d'abord que l'idée de souffle et non celle d'esprit, plus tard cette dernière surgit, mais l'expression manque et *spiritus*, *animus* servent pour les deux ; de même, il n'y a que l'idée de force, mais bientôt naît celle de force de l'âme, de vertu, *virtus* sert pour les deux, mais quitte lentement son sens premier pour adopter l'autre. De même, *putare* signifie couper, puis il passe au sens de compter, et enfin à celui tout intellectuel de penser. *Adverto*, détourner vers, devient *avertir*, et *candidus* du sens de *blanc* passe à celui de *candide*.

Cette même marche est suivie au recommencement des civilisations, comme on peut le constater en sémantique dynamique. C'est ainsi qu'en français, on est passé du sens d'évier, à celui d'aquarium, de cercler à circuler, de foire à féerie, de comble à cumul, de sou à solide, de meuble à mobile, en créant des doublets, du sens et sans ceux-ci en se servant d'un seul mot, saisir à celui de comprendre, d'enlever à ravir, d'exprimer avec le sens de tirer le jus, au même avec le sens d'expliquer, du piquant qui pique la peau au piquant de l'esprit.

C'est surtout dans la sémantique que la transition du sensible à l'intellectuel est incessante. Elle s'accentue quand il s'agit d'un langage spécial, l'argot. Alors le mouvement est inverse : au lieu de passer du sensible à l'intellectuel, on repasse de l'intellectuel au sensible, rétablissant les anciennes images et en créant de nouvelles. Le langage populaire fait à chaque instant cette transposition, dans le vocabulaire. C'est ainsi que la mauvaise humeur, c'est la chèvre, la verve c'est le chien, plaire c'est donner dans l'œil, manquer de courage c'est avoir froid aux yeux, le paresseux est une biche, et détester c'est ne pas pouvoir sentir.

Les proverbes sont dans le même sens : « Il faut savoir plumer la poule sans la faire crier », cela signifie qu'il faut gagner plus ou moins honnêtement sans causer de plaintes. « Il aime, comme le loup la brebis », signifie par une expression ironique qu'il veut nuire à son profit.

Cet emploi du sensible pour exprimer l'intellectuel ne se rencontre pas seulement dans la sémantique, mais aussi dans la grammaire. Le passage des flexions latines aux prépositions françaises a d'abord été de cette nature.

En latin tous les cas s'expriment par des flexions en fin de mot; on ne sait pas très exactement l'origine de ces flexions, mais elles avaient en dernier lieu un sens tout à fait intellectuel et logique; elles exprimaient le génitif, l'accusatif, le nominatif, tous concepts abstraits, et elles le faisaient abstraitement aussi, n'ayant aucune signification par elles-mêmes. Dans le passage d'une langue à l'autre, un peuple non civilisé ne peut supporter un élément aussi intellectuel, les flexions tombèrent, mais comme il fallait bien que les concepts des cas fussent exprimés, on recourut à un double procédé. D'une part, on se contenta pour les cas principaux de l'ordre des mots, on plaça le nominatif avant le verbe, et l'accusatif après, mais cela ne pouvait suffire pour les autres cas assez nombreux. Il fallut revenir aux prépositions. Or celles-ci avaient un sens matériel : « hors de, à partir de, vers, par et à travers, dans, » à la place de *domini*, on dit : du seigneur, et au lieu de *domino*, au seigneur, l'un marquant un point de départ, l'autre un point d'arrivée, mais dans cette fonction nouvelle la préposition modifia sa signification ancienne; le cas étant de matériel devenu logique, il y avait d'ailleurs une grande analogie qui facilita la conversion : le datif

est la direction *vers* et le génitif celle *hors de*, il y eut marche cette fois grammaticale, et non plus lexicologique, du sensible à l'intellectuel.

Telles sont les grandes distinctions faites par la psychologie linguistique, qui s'étendent à tout le langage. Nous avons maintenant à rechercher rapidement, quant aux points principaux, quelle est son œuvre spéciale, quand on l'applique successivement aux différentes divisions de celui-ci.

II

Nous avons vu que l'étude du langage comprend successivement ses unités de plus en plus compréhensives, d'abord la syllabe, soumise à la phonétique, puis le mot simple ou composé qui est de vocabulaire ou de lexicologie, enfin la proposition simple ou composée qui se rattache surtout à la morphologie. De même, la psychologie linguistique renferme conformément trois divisions qui y correspondent : la psychologie des syllabes ou phonétique, celle des mots ou sémantique, celle des phrases ou syntaxe.

La première se rattache à la syllabe. Elle s'en occupe de plusieurs manières.

Au premier abord, il semble qu'elle devrait s'en désintéresser. La proposition, qui traduit la pensée, n'est pas née encore, le mot lui-même n'existe pas ou l'on en fait abstraction; il n'y a que des sons. Comment peut-on en tirer rien de psychique, et comment la psychologie pourrait-elle exercer sur eux une influence?

Cependant cette influence est réelle. Comme partout ailleurs, la phonétique se compose de deux éléments, l'un simplement matériel, l'autre tout à fait supérieur, un souffle qui l'anime. N'en est-il est-il pas de même de la musique, qui même sans paroles traduit tous les sentiments?

Voici comment la psychologie linguistique domine la phonétique. Tout d'abord, c'est elle qui resserre ou distend à volonté le tissu du discours, elle le fait de plusieurs manières : l'une concerne surtout la proposition, elle supprime certains mots et cause des ellipses et d'autres figures analogues, ou fait tenir toute une phrase dans un mot; ce n'est pas de celle-là qu'il s'agit ici, mais bien de celle qui fait tomber une syllabe ou la prive de quelques-uns de

ses phonèmes sous un besoin de rapidité. Sans doute, ce besoin est parfois tout à fait mécanique et ne concerne que la phonétique et non la psychologie, mais il peut être intentionnel. Un mouvement vif de l'esprit peut se hâter et supprimer en passant des éléments de langage, sans que les organes de la phonation y aient aidé. Sous une émotion rapide tout s'abrège et tellement que quelquefois on ne peut plus être compris.

L'accent a une influence beaucoup plus importante, il est l'âme du langage. Sous son action, les syllabes se vident ou se remplissent: les phénomènes de l'état réduit, de l'état normal et de l'état fléchi, qui sont alternativement ceux de la syllabe ont été reconnus être l'effet direct de l'accent.

Là où il apparaît, en effet, il fait s'enfler la syllabe, ainsi que la lune attire la mer dans les marées. Mais cet accent, quand apparaît-il? C'est sous l'empire de l'état d'âme d'un peuple qu'il se place sur telle ou telle syllabe, et il révèle ainsi son caractère. Dans les langues romanes, surtout en latin, il se porte de préférence sur les désinences qui ne sont cependant que les syllabes accessoires et vides, il se soucie peu de cet illogisme et ne cherche que ce qui est le plus commode pour l'équilibre du mot. Il en est tout autrement chez les nations germaniques : en allemand, il se place avec la dernière régularité sur la racine, sur l'idée principale, la faisant ressortir avec insistance; cela est conforme aux tendances d'un peuple logique et qui a organisé sa vieille versification elle-même d'après le même principe.

Mais ce n'est pas l'accent tonique seul, c'est-à-dire celui de syllabe à syllabe que la psychologie domine ainsi, c'est plus complètement encore l'accent de mot à mot, l'accent oratoire qui suit tous les relèvements et toutes les dépressions de la pensée. Par l'accent, la psychologie linguistique acquiert sur la syllabe et par elle sur tout le discours un domaine beaucoup plus étendu, elle devient ainsi l'âme de la versification dont elle constitue la poétique; sans doute la prosodie et la versification proprement dites appartiennent à l'élément matériel du langage, mais la poétique a une autre nature. Ce n'est pas la poésie, mais c'est l'adaptation de celle-ci au rythme.

Le mot vient, à son tour, subir l'influence de la psychologie linguistique. Lorsqu'elle s'y applique, elle prend le nom de séman-

tique. C'est elle qui explique dans la sémantique statique la signification exacte de chacun et les rapports entre les sens divers, et dans la sémantique dynamique, comment un sens a évolué de l'autre dans le cours des temps. Nous ne pouvons développer ici cette action, car le champ de la sémantique est infini : indiquons seulement quelques traits.

La sémantique étudie d'abord les idées elle-mêmes, mais elle ne peut bien le faire qu'en considérant leur réflecteur, le mot. On y voit le sens s'élever, s'abaisser, s'élever de nouveau, comme nous venons de le dire en traitant de l'intellectualisation de la signification. Il devient de concret, abstrait, de sensible, intellectuel, de subjectif, objectif dans la langue ordinaire et parcourt le chemin en sens inverse dans l'argot.

Tantôt, c'est le même mot qui porte une infinité de sens dans la polysémie, et alors on recherche quel a été le primordial, puis comment de celui-là, les autres sont nés à leur tour. Tantôt les nuances du même se sont reportées sur différents doublets, et l'on se demande alors comment se sont formées ces nuances et à quoi elles répondent. Enfin, à côté de la polysémie et de la répartition entre les doublets, existe un autre phénomène purement sémantique, c'est-à-dire purement psychologique, c'est celui de la synonymie. Des mots ayant d'abord des significations différentes se sont rapprochés jusqu'à devenir d'un sens unique en apparence, il s'agit de les séparer de nouveau.

Le sémantisme obéit aux grandes catégories de l'idéologie générale, on y retrouve l'objectif et le subjectif, le concret et l'abstrait, le sensible et l'intellectuel.

Lorsqu'il s'agit des mots, non plus tout à fait isolés, mais composés entre eux, on doit, outre ce qui précède, étudier d'une part : 1° la combinaison des deux premiers sens pour en former un troisième, comme dans les combinaisons chimiques ; 2° l'ordre respectif entre le déterminant et le déterminé.

La proposition simple ou composée à son tour, avec les catégories grammaticales qu'elle implique et qui du côté matériel et mécanique de la langue forment la morphologie, donne dans l'idéologie ou psychologie linguistique naissance à la syntaxe.

La syntaxe est générale ou spéciale.

Dans son ensemble, elle s'applique à tout ce qui dépend de la

grammaire proprement dite, ce qui comprend : 1° le resserrement ou la dilatation du tissu de la phrase ; 2° l'ordre des mots enveloppant ou développant ; 3° la distinction ou l'indistinction des diverses parties du discours ; 4° leur génération respective.

Le resserrement ou la dilatation se rattache au principe général qui rayonne même au dehors de la linguistique et qui opère la raréfaction ou la dilatation de la pensée. Nous avons vu qu'ils s'opèrent déjà dans le phonétisme de la syllabe. A son tour la phrase se resserre ou se dilate sous l'empire de l'idée. Celle-ci, si elle est très vive, abrège ; si elle veut insister, elle développe la proposition. Tantôt elle rend l'expression concise, tantôt elle se complaît à la prolonger. Mais en dehors de ce mouvement actuel, il existe un mouvement général et permanent de telle ou telle langue dans tel ou tel sens. Les langues sont suivant les peuples et les époques : polysinthétiques, synthétiques, analytiques, périphrasitiques. Les premières présentent un bloc compact, tous les mots entrent dans le verbe, s'il s'agit de la proposition, et souvent dans cette introduction, ils se mutilent, s'abrègent, se soudent. Le synthétisme n'exige pas autant, tous les mots restent séparés, mais le verbe et ses personnes, le substantif et ses cas sont fortement liés, si bien qu'ils se fléchissent, d'où l'état de flexion. L'analytisme résout tous ces éléments, les mots sont séparés, et, en outre, les indices des cas, des temps, des modes tombent. On les retrouve séparés, mais cette fois, sous forme de prépositions. Ce mouvement ne s'arrête pas là, les éléments du nom, du verbe, même en dehors des relations, se divisent encore. On ne dit plus, par exemple : je *viendrai*, mais en allemand : je *deviens venir*, et en anglais : je *veux*, ou je *dois venir* ; dans les langues modernes de l'Inde : je *viens venir*, le tout pour exprimer le futur. Le substantif se décharge sur l'article de l'expression du genre et du nombre qu'il perd lui-même. C'est le régime de l'*auxiliaire*, le mot lui-même se segmente.

Le second concept psychologique s'applique à toute la morphologie, c'est l'ordre des mots, non pas surtout en lui-même, mais dans le principe psychique qui le précède, et aussi dans le caractère qu'il révèle. Souvent, il n'y a ni cas ni conjugaison dans les verbes, aucun mot vide servant à exprimer les relations. Il n'existe que les racines, tel est le cas du chinois. Comment saura-t-on si un mot est le sujet ou l'objet, s'il est au génitif ou au nominatif, ou à

l'accusatif ou au datif? Rien ne le révèle; rien, si ce n'est l'ordre des mots : à telle place c'est un nominatif, à telle autre, un accusatif. Ceci n'est qu'un procédé morphologique. Voici ce qui devient psychologique. On s'habitue à penser dans l'ordre dans lequel on s'est exprimé, car il y a synchronisme entre l'expression et la pensée, or l'ordre des mots marque le caractère; suivant qu'on commence toujours par le nominatif ou son génitif, qu'on place le verbe au commencement, au milieu ou à la fin, on a une mentalité ethnique différente, même contraire. Deux principes sont en présence : l'ordre développant et l'ordre enveloppant. Dans le premier, on pense les idées en détail et à mesure qu'elles se présentent, le sujet d'abord, puis ses compléments, ensuite le verbe qui est suivi de son adverbe, puis de son complément direct, de son complément indirect, de ses nombreux compléments circonstanciels; nous n'osons dire que c'est l'ordre naturel, parce que c'est le nôtre, mais c'est celui des peuples les plus avancés dans l'évolution. La pensée se trouve ainsi desserrée, ne forme nulle part de conglomérat. Au contraire, l'ordre peut être enveloppant. On commence, il est vrai, par le sujet, mais celui-ci, s'il est complexe, est précédé lui-même par son génitif ou son qualificatif, par son déterminant, puis on passe au régime indirect et aux régimes circonstanciels qu'on fait suivre à son tour du direct, enfin du verbe, lequel est le dernier mot de la phrase; jusqu'à ce qu'il apparaisse, la pensée tout entière est, pour ainsi dire, suspendue, c'est au dernier mot seulement que le nœud de la proposition se dénoue, jusque-là il n'a fait que se nouer toujours davantage. Il en résulte que l'ordre des mots que règle la syntaxe ne peut s'expliquer que psychologiquement et qu'il plonge dans les dernières profondeurs de la mentalité, c'est de l'idéologie pure.

Enfin l'ensemble de la syntaxe comprend un autre point fondamental et psychologique au plus haut degré, et qui touche à la fois au statique et au dynamique.

En statique, il s'agit de savoir dans telle langue, à tel moment donné, si les parties du discours, verbe, substantif, adjectif, etc., existent bien distinctement, ou si le même mot, soit suivant sa position, soit suivant l'angle sous lequel on l'envisage, ne prend pas tour à tour le sens d'un adjectif, d'un substantif et d'un verbe; en chinois *ta-jen* signifie : grand homme, et *jen-tn*, la grandeur de l'homme; de même, un nom d'action est tour à tour un verbe ou

un substantif. Il en résulte qu'à des moments et en des pays donnés, il y a indivision entre toutes les parties du discours; en réalité, il n'y a plus de parties du discours du tout; c'est le même mot qui tantôt est le sujet, tantôt l'objet, tantôt l'action. Cette indivision est fort curieuse et les langues qui la connaissent sont les langues non formelles, celles qui ne la connaissent plus sont les langues formelles.

Tel est ce point en statique; la psychologie l'envisage aussi en dynamique. Comment de l'état de non-formellisme a-t-on évolué vers le formellisme? Une évolution synchronique s'est faite aussi dans l'esprit, il faut la rechercher.

Ce n'est pas tout : comment les parties du discours se sont-elles engendrées l'une l'autre? Laquelle a commencé? Est-ce le substantif? Est-ce, au contraire, le verbe? Il y a de savants adversaires dans les deux camps. Suivant l'un ou l'autre système, la manière primitive d'exprimer des idées est toute différente, l'origine du langage en est affectée et la mentalité, elle aussi, n'appa raît plus la même.

Telles sont la syntaxe générale et la psychologie linguistique qui en est la réalisation. Il existe à côté une syntaxe particulière qui s'occupe séparément de chaque partie du discours, non pour les formes qui appartiennent à la morphologie matérielle, mais pour les différents concepts. Elle y applique, en outre, ses principes généraux.

C'est ains que, pour le substantif, elle explique non la manière dont le nombre, le genre, la détermination, les cas, sont exprimés, mais en quoi consiste le concept lui-même de ces catégories grammaticales. C'est elle qui rattache le genre à l'idée du qualitatif et le nombre à celle du quantitatif, elle montre la génération des cas à partir du lieu matériel jusqu'au lieu logique, elle applique à chacun d'eux les idées générales du subjectif et de l'objectif, de l'abstrait et du concret. Elle dit comment et pourquoi, par exemple, la distinction de genre en masculin, féminin et neutre est une distinction subjective, tandis que les autres sortes restent objectives. Dans la catégorie du verbe, elle explique les divers concepts de la personne, du temps, du mode, de la voix, que la morphologie a seulement la mission de *désigner*, non d'*expliquer*; elle distingue les temps de diverses natures, temps absolus, ten

doublement relatifs, les modes de différents caractères, objectifs et subjectifs. Elle parcourt ainsi et interprète successivement tout le discours d'un bout à l'autre dans ses diverses parties, et les sous-catégories de celles-ci.

Ensuite elle relie les parties détachées, car, à côté de la syntaxe particulière du substantif, du verbe, de la préposition, il y a celle de leurs rapports. Ces rapports sont de deux sortes, rapports de dépendance (de sujet à verbe, de verbe à régime, de proposition principale à proposition subordonnée) et rapports d'accord, d'où deux syntaxes différentes dans les grammaires pratiques.

Nous ne pouvons nous étendre davantage sur tous ces points, nous nous contentons de les signaler comme le cadre naturel que vient remplir dans la grammaire proprement dite, et sous la dénomination de syntaxe, la psychologie linguistique.

Nous avons dit au commencement qu'en dehors de la langue normale, se trouvent celle plus élevée de la versification et celle trop inférieure de l'argot. Nous ne pouvons en traiter sous peine de prolonger la présente étude; nous avons ici même parlé de l'argot, et quant à la psychologie du vers, elle est assez importante pour réclamer une monographie spéciale. Nous voulons seulement rappeler leur place.

Telle est, dans ses grandes lignes, cette science de la psychologie linguistique ou idéologie, nouvelle quant à son nom, nouvelle aussi quant à sa place marquée dans l'ensemble de la psychologie, mais qui a toujours formé, en réalité, un des domaines les plus importants de la science du langage.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

L'INDÉPENDANCE DE LA MORALE

Après avoir longtemps reposé sur les religions et les métaphysiques, la morale s'en détache de jour en jour davantage avec l'affaiblissement des croyances, d'une part, qui est l'une des marques de notre époque, et, de l'autre, avec l'extension à tous les domaines de l'esprit scientifique qui ne se contente plus pour « fonder la morale » d'assertions *a priori*, révélées ou rationnelles, d'où dériverait par voie déductive, à la manière scolastique, le code de nos devoirs, valable jusqu'en ses plus minces détails pour l'humanité de tous les pays et de tous les temps. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en afflige, la conscience contemporaine s'en trouve désorientée et comme égarée, tant il est vrai que, faute de justification et pour ainsi dire de raisons, la moralité s'affaisse et disparaît. C'est un fait qui n'échappe pas aux plus avertis des penseurs modernes, si, de tous côtés, par le livre et la conférence, par l'enseignement et les enquêtes, les tentatives se multiplient pour expliquer scientifiquement et, partant, consolider la morale en dehors de toute métaphysique, *a fortiori* de tout *credo*, de façon à rallier la majorité des esprits qu'a rendus exigeants la méthode expérimentale et que divisent, au surplus, des convictions différentes. MM. Fouillée et Boutroux, Darlu et Belot, Lévy-Bruhl et Durkheim, Buisson et Bayet, Rauh et Höffding, Séailles et Cresson en savent quelque chose, pour ne citer que les plus notoires ou les chefs de file. Tandis que les biologistes, les sociologues et les évolutionnistes tentent de fonder la morale sur les sciences objectives, naturelles ou sociales, les philosophes se réclament de la psychologie et, les plus avancés, de l'action, alors qu'il en est d'autres qui lui refusent jusqu'au titre de science pour en faire un art, cependant que certains en prennent argument, tout autant que de ce désaccord, pour affirmer qu'il ne

saurait y avoir de morale indépendamment, non pas même de la métaphysique ou de la religion, mais de la révélation.

Que faut-il penser de ces efforts? Sont-ils destinés à réussir ou, au contraire, à échouer et, avec eux, la moralité même? Peuvent-ils espérer légitimer devant la raison, non pas même une ligne de conduite, mais seulement l'obligation d'en avoir une? Peuvent-ils, en d'autres termes, prétendre instaurer une science des mœurs, non pas telles qu'elles sont, mais telles qu'elles doivent être, une science de la morale, ou, à l'inverse, sont-ils condamnés à demeurer pour jamais infructueux et à finir dans le scepticisme moral, destructeur de toute vertu? Sont-ils, en définitive, voués ou non à un échec qui donnerait raison à ceux qui nient qu'il puisse y avoir une morale sans Dieu ou, plus encore, sans préceptes directement révélés?

I. — La science peut-elle fonder une morale?

La tentative de fonder la morale sur les sciences — et par là j'entends aussi les sciences sociales, c'est-à-dire toutes les sciences objectives, — cette tentative n'est pas nouvelle. Au XVIIe siècle Spinoza expose l'éthique « more geometrico », tandis qu'au XVIIIe Diderot et d'Holbach ne trouvent rien de mieux que de la modeler sur les sciences naturelles. L'entreprise avait de quoi séduire un temps aussi imbu de science que le nôtre. Elle n'y manqua pas. « La science, dit Büchner, doit prendre la place de la religion; la croyance à la réalité d'un ordre naturel et immuable des choses celle de la croyance aux esprits; la morale naturelle celle de la morale artificielle ou dogmatique. » Combien de fois, d'autre part, M. Berthelot n'affirma-t-il pas que la science suffisait à la conduite de la vie!

Par son objet, la biologie devait, plus que nulle autre, être sollicitée de fournir un appui à l'éthique, car elle peut, à certains égards, en être considérée comme le prolongement. Aussi bien nombre de savants s'autorisèrent-ils au siècle dernier des découvertes accomplies en physiologie pour en faire sortir une morale. Les uns se réclamèrent de Darwin pour soutenir le « droit au meurtre », pour étendre aux races et aux peuples la loi du fer et du

sang, pour prôner, enfin, la force « accoucheuse des sociétés ». Ils se firent les défenseurs du droit du plus fort d'où l'impérialisme est sorti; ils légitimèrent le désir d'exploiter, d'attaquer autrui, d'en faire sa propriété ou son instrument, sous prétexte que c'est ainsi que débutent les sociétés. A l'opposé, d'autres invoquèrent la solidarité, qui se rencontre aussi partout dans l'animalité, pour se faire les apôtres de la coopération, de la mutualité, de l'entr'aide. L'hérédité et l'éducation, la division des fonctions et l'association trouvèrent, à tour de rôle, des protagonistes qui s'essayèrent chacun à fonder une éthique sur ces divers aspects de la vie animale. C'est de la sorte que nous eûmes une morale de la solidarité et une morale de l'association, une morale du *struggle for life* et une morale de l'hérédité au gré de chaque savant ou, plutôt, du hasard de leurs études.

Il est superflu de montrer ce que toutes ces prétendues morales ont d'arbitraire, fondées qu'elles sont sur des généralisations hâtives, dont l'énumération incomplète est le moindre défaut. Vierges de ce sophisme originel, elles n'en seraient pas moins de « pseudo-morales », comme les appelle M. Fouillée. La biologie, en effet, est cantonnée dans l'étude de la vie organique et, comme telle, se trouve impuissante à règler les mouvements de l'esprit, qui est au-dessus des fonctions physiologiques de toute la distance qui sépare la respiration ou la digestion d'un élan du cœur ou d'une grande pensée. Si elle y a son point d'appui et de départ, la vie psychique n'est pas tellement engagée dans la vitalité physique qu'elle s'y réduise. Dès lors, comment la biologie pourrait-elle fournir autre chose que des indications à cette existence non seulement psychique mais idéale qu'est la vie morale? Comment pourrait-elle seulement expliquer la conduite de beaucoup d'hommes, le sacrifice, alors que l'examen des fonctions nous enseigne uniquement à satisfaire nos appétits? Chercher la norme du moral dans le vital, c'est vouloir ramener, non seulement l'esprit, mais la moralité qui le transfigure, à ce qui les conditionne et ne les explique point; c'est prétendre guider la volonté sur ce qu'elle dépasse doublement, sur ce qu'elle a pour propriété, je dirais presque pour mission ou, tout au moins, pour fonction, de dépasser. C'est comme si on voulait réduire toute la vie de l'animal à celle du végétal immobile et insociable. Rien de moins scienti-

fique au vrai sens du mot, la science ayant pour règle primordiale de ne jamais généraliser au delà de ce que comporte l'observation. Rien donc de plus extra-scientifique et de moins justifié que tous les essais, quels qu'ils soient, qui ont été faits de divers côtés, — que ce soit par M. Gumplowicz ou par M. Lilienfeld, pour ne rien dire de Nietzsche, — d'une morale purement biologique. Du reste, la biologie est moins l'étude de la vie que de son mécanisme extérieur et fonctionnel, qui est lui-même la manifestation d'un quelque chose qui sent ou qui tend à sentir, à penser, à vouloir, d'un quelque chose de psychique qui déjà lui échappe. Impuissante à épuiser la notion de son objet, de quelle manière pourrait-elle régler ce qui est hors de ses prises, non seulement par sa suprématie, mais encore par son intériorité?

C'est alors qu'interviennent les sociologues qui, parce qu'ils envisagent non plus les animaux mais les sociétés humaines, semblent avoir d'autant plus de droits à ériger une morale sur la sociologie que la moralité fait naturellement partie des phénomènes qu'elle étudie. Point d'action morale, en effet, qui ne soit sociale par quelque côté, tout au moins par ses conditions et son retentissement sur la collectivité. Aussi bien, comme les biologistes de la vie, ils font du bien social l'unique mesure de la moralité, de sorte que leur morale en est une, non plus de la lutte, mais de la solidarité. Quand on objecte à cela que la solidarité est un fait bien plus qu'un commandement, une réalité plutôt qu'un idéal; qu'une vérité sociologique et, partant, toute extérieure à notre conscience ne nous oblige point, en définitive, par sa seule considération à nous sacrifier à l'intérêt commun, ils répliquent que ce devoir nous est imposé, en fait, par la nature des choses qui, en l'espèce, est la pression sociale, c'est-à-dire des lois, de la coutume, de l'opinion. Point d'autre origine pour eux, non seulement à la forme, mais au contenu de tous nos devoirs. Suivant M. Durkheim et ses disciples, la valeur morale des actes s'impose aux individus pour des raisons qu'ils ignorent. A chaque époque il y a un certain nombre de qualités communes dont une société a surtout besoin. Bravoure ou résignation, science ou humilité, les nécessités sociales décident de la moralité des actions, tant et si bien qu' « il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience com-

mune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. » Il n'y a donc ni bien, ni mal, à leur avis, je ne dis même pas en soi, mais par rapport à la nature de l'homme. Il n'y en a que relativement à la commodité ou incommodité, non pas des sociétés en général et obéissant à des lois fixes, mais de telle société déterminée à telle période de son histoire, sans que ce qui est vrai de l'une le soit nécessairement ou le devienne jamais d'une autre. La valeur morale, qui trouve, pour les moralistes de l'école sociologique, son unique explication et sa seule justification dans le développement des sociétés, est, somme toute, le résultat d'une moyenne qui est variable d'un milieu à l'autre et en voie perpétuelle de modification. Le bien commun, l'intérêt général ne s'imposent pas, selon eux, d'autre façon à la conscience individuelle, sans compter qu'on explique la priorité des tendances altruistes sur les autres par ce fait que seuls ont pu survivre les groupes où elles ont dominé.

Une telle morale repose, sans doute, sur un grand nombre d'observations justes. Il est incontestable que la morale est sociale en partie, non seulement parce qu'elle s'insère dans la trame des faits sociaux, mais par tout ce qu'elle contient d'obligations ayant proprement la société pour objet : devoirs de justice, de charité et d'amour, de sacrifice enfin des intérêts particuliers aux intérêts généraux. Elle l'est encore par ce fait avéré que les règles morales ne sont pas que d'inspiration personnelle, — révélation intérieure ou « voix de la conscience » à la Jean-Jacques ou à la Jacobi, — mais qu'elles se trouvent concrétées dans les coutumes et les opinions, au point qu'il est beaucoup d'actes que nous louons ou blâmons tout simplement par habitude. Tout cela est vrai. Mais ce qui ne l'est assurément pas, c'est, comme les sociologues croient en faire la preuve avec l'inceste, de prétendre expliquer par de lointaines défenses la totalité de nos jugements et sentiments moraux. Tout en reconnaissant la part de l'accoutumance et du « tabou », ou défense primitive, dans l'irrésistibilité présente de quelques-uns, on ne voit pas pourquoi on devrait se livrer à de longues recherches historiques pour les expliquer alors qu'à travers lacunes et erreurs ils sont indiscutablement fondés en raison. Pourquoi leur dénier tous motifs rationnels, plus ou moins implicites et confus, présentement et à l'origine? Est-ce que la répulsion que nous

éprouvons pour le parricide ne se justifie pas rationnellement? Est-il besoin pour la comprendre de recourir à l'étude des sociétés primitives? En le proscrivant, nos ancêtres eux-mêmes n'avaient-ils trouvé dans leur intelligence, si rudimentaire qu'elle fût, aucun considérant contre lui? Il faudrait admettre alors que l'homme n'eût pas été l'homme, car tout ce qu'on en sait s'inscrit en faux contre la supposition d'un pareil mécanisme. Cette hypothèse même une fois admise, d'où seraient venues ces défenses qui dénotent bien une origine raisonnable, puisque les animaux n'en ont pas de semblables, tant il est vrai que rien de l'homme, non plus que l'homme lui-même, ne se conçoit sans la raison? Dès lors, comment exclure cette faculté de l'institution, même dissimulée, de la morale? Depuis quand, enfin, remonter aux origines d'une institution revient-il à l'expliquer? C'est une étrange illusion, et dont beaucoup de sociologues sont les victimes, que de s'imaginer que l'histoire nous fournit des raisons ou qu'elle nous en dispense. Elle décrit et c'est tout. S'il appartient ensuite à l'historien d'expliquer les événements par les états d'âme qu'il ressuscite à l'aide des faits qu'elle lui fournit, il importe de ne pas confondre cette tentative d'explication avec l'histoire même qui est exclusivement « relation ». Or c'est expliquer, bien qu'on prétende le contraire, que de rendre compte des faits uniquement par leur succession. Les moralistes de l'école sociologique l'oublient trop souvent, qui versent dans ce sophisme de « l'historicité » ainsi que l'a dénommé M. Maurice Blondel. Pour rendre compte des institutions, ils en négligent trop souvent la clef, qui est intérieure et psychique. Quelqu'instructive et profitable qu'elle soit, la sociologie c'est-à-dire l'histoire de la civilisation et des mœurs, à quoi elle se réduit présentement, ne nous en donne que l'extérieur et, pour ainsi dire, le cadran; le ressort lui échappe. Que les lois morales aient commencé par être des ordres sociaux, cela n'infirme pas leur source psychique et rationnelle, quelque confuse et trouble qu'elle ait pû être au début. Quoi qu'on fasse, la morale ne peut s'expliquer par la société seule, indépendamment des facteurs personnels, psychiques et, par conséquent, rationnels, qu'ils supposent. La morale n'est pas qu'une convention, sans racines dans notre nature, comme, par ailleurs, certains théologiens sont trop tentés de l'admettre. Nous ne naissons pas dans un état de « stupidité

morale » absolue, ainsi que Georges Eliot le voulait dire. C'est l'homme après tout qui a inventé la morale. S'il n'en avait pas porté le germe en lui, elle n'aurait pu croître, non plus qu'un chêne sans le gland d'où il est sorti. Et puis que sont, en fin de compte, les nécessités sociales, sinon des nécessités humaines encore? Que seraient-elles sans la finalité individuelle?

Ceci posé, il est impossible de prescrire des règles de conduite uniquement d'après des considérations sociologiques de solidarité ou d'intérêt commun. La société est un fait et rien de plus. Au nom de quoi devrais-je me sacrifier à elle? Si elle me représente la somme des plaisirs individuels, pourquoi immolerais-je le mien à celui d'autrui? Ce n'est que du point de vue mathématique que la somme du bonheur de tous est supérieur à celui d'un seul. Au mien, mon bonheur vaut mieux que celui de tous les autres. Or, comme je ne puis, le plus souvent, acheter le leur qu'au prix d'une souffrance personnelle, que trouver dans la sociologie qui incite à pareil échange, on peut dire à ce marché de dupe? Admettre que l'intérêt est le principe suprême et, d'autre part, que je dois préférer celui de tous au mien, c'est pour obtenir le sacrifice de mes instincts, comme le dit M. Fouillée, faire appel à ce qui m'en détourne. Par quel sortilège, d'ailleurs, faire sortir de l'observation des réalités sociales l'idée de devoir? Elles sont ce qu'elles sont. Je les subis plus que je ne m'y soumets; en tout cas je ne m'y soumets que dans la mesure où il serait imprudent d'aller à l'encontre. Il n'y a rien là qui ressemble à une obligation, ni à un idéal de conduite quelconque.

L'évolutionnisme cosmologique de Spencer prétend résoudre la difficulté, qui rattache la morale aux grandes lois de l'univers, aux lois du devenir, dont elle serait un stade. Il explique comment, en effet, à la suite d'une lente incubation, grâce à la destruction des êtres trop éloignés de la vérité de leur milieu, les sentiments istes ont pû naître de l'égoïsme et, ensuite, se le subordonner tendant leur réconciliation finale que doit consommer l'avenir. les philosophes de l'évolution, le monde extérieur façonne nchants. Il agit comme un régulateur ou un frein qui uerait le développement progressif de nos inclinations ressées. De même qu'Auguste Comte cherche à l'extérieur,

dans les lois de la nature, l'origine de la morale, Spencer fait de l'évolution la base objective des règles de vie. Cette loi étant, à son avis, une loi de progrès, il pense logiquement que la conduite humaine va s'adaptant et s'harmonisant de plus en plus avec l'ordre extérieur du monde qui doit lui servir de modèle et de fin.

Ces spéculations éthiques n'ont qu'un défaut : c'est que la morale qu'elles prétendent fonder n'en est pas une. Outre qu'il n'y a pour elle, — comme pour celle des sociologues, — de moralité que relative au milieu, on se borne à en expliquer la genèse, sans y mieux réussir du reste, puisque — à moins de ramener l'altruisme à l'égoïsme ou celui-ci à celui-là, ce qui revient, contre toute évidence, à nier l'un d'eux — aucune chimie mentale ne fera jamais émerger le premier du second. En tout cas, la morale évolutionniste ne nous renseigne en rien sur ce que nous devons faire. Elle est explicative et point du tout normative. Le serait-elle, du reste, qu'elle ne pourrait, mieux que la morale sociologique, convaincre l'individu de se sacrifier en vue de concourir au progrès universel. Non plus que la sociologie, la cosmologie n'a aucun titre pour proposer à la conscience un idéal supérieur à la vie. Où irait-elle le chercher? Théorie du devenir, elle ne peut ni le surpasser, ni le prévoir. Elle est engagée dans le fait et la contemplation du passé. Elle en est si bien l'esclave qu'afin de sauver la moralité la théorie évolutionniste est obligée de la faire rentrer dans la marche de l'univers, à telles enseignes que son unique précepte « tu dois t'adapter au milieu naturel et social » signifie seulement qu'on ne peut faire autrement. L'humanité, d'après elle, est morale ou destinée à le devenir infailliblement, par le simple jeu de lois qu'il lui est impossible d'éviter. Mais, outre que le progrès est vraiment incompréhensible abstraction faite de la finalité qui le promeut et de la forme d'idéal que prend celle-ci dans la conscience humaine, qui ne voit que sa fatalité, au lieu de la sauvegarder, achève la ruine de cette soi-disant morale? En effet, si le progrès est nécessaire, si, par conséquent, j'y contribue tout aussi bien en me réservant qu'en me dépensant, rien de plus absurde que de me sacrifier. Que pouvons-nous à cette ascension continue et quasi automatique? A quoi même sert-il de la connaître, puisque nous sommes agis et n'agissons pas? Devenir constant, — en lieu et place de prescription, d'obligation ou même de conseil,

— non seulement il n'y a plus d'éthique possible, il n'y en a plus besoin.

Cette conclusion fait éclater dans toute sa rigueur l'incapacité de la science à constituer une morale. Elle met en lumière les empêchements que, par sa nature même, elle rencontre et rencontrera toujours à une telle entreprise, quoi qu'en aient écrit M. Berthelot et de nombreux savants à sa suite qui furent trop oublieux de ses limites.

Et d'abord la science objective ne peut servir à édifier une morale parce qu'elle n'atteint que l'extérieur des choses, alors que la morale est toute intérieure, toute psychologique, objet et œuvre de conscience. Non seulement les sciences de la nature ou des sociétés ne s'en tiennent qu'à l'extérieur, elles prétendent encore tout expliquer par lui. Elles font délibérément abstraction de la finalité, qui est cependant la véritable cause motrice des êtres et de leurs relations, pour ne retenir que leurs rapports phénoménaux, le « comment » en quelque sorte au lieu du « pourquoi », le canevas et nullement le point qui dessine la scène. Quoi de plus opposé au psychique qui est activité et activité intérieure dirigée vers une fin obscure ou non, réfléchie ou spontanée, et, par conséquent, à la moralité, qui est l'activité consciente d'elle-même se voulant suivant un idéal qui la devance? Quoi, par suite, de plus contraire à la morale qui construit cet idéal d'après les données que lui fournissent à la fois la conscience et le monde, mais le monde pensé par elle, ce que, dans leur dédain de la psychologie, certains savants, en morale et ailleurs, omettent par trop de considérer?

Nous touchons ici au second et principal obstacle, dérivé d'ailleurs du premier, que rencontre la science objective dans ses ambitions morales. C'est que, s'il n'y a pas d'éthique sans un idéal à réaliser, sans un idéal qui a trait au futur, à ce qu'il convient de faire, qui, par conséquent, domine le fait, il n'existe de science mathématique, physique, chimique, biologique, naturelle, historique et sociale que de ce qui est. Pour le savant il n'y a rien, et il ne doit rien y avoir de supérieur au fait, au fait matériel. Il est positiviste par vocation. Le physicien se demande ce que sont les lois de la nature, il n'a pas à s'enquérir de ce qu'elles devraient être. A ses yeux, il n'y a ni bien ni mal, ni vice

ni vertu. Aussi, tandis que la morale se ramène à des jugements de valeur, la science n'énonce que des jugements assertoriques ou de constat, comme disent les philosophes. Tout comprendre et ne s'indigner de rien, se dire et redire que chaque être est tout et rien que ce qu'il peut être, ainsi que le professait Taine ou Littré ou encore le maître du *Disciple* de M. Paul Bourget, n'est-ce pas l'un des caractères de la science positive qui ne connaît point « de nombres fastes ou néfastes »? La louange et le blâme lui sont inconnus. A plus forte raison, ainsi que M. Bayet en fait la remarque, l'idée d'obligation lui est-elle de tous points étrangère. Outre qu'elle est déterministe par définition, il n'est rien dans le spectacle du monde qui permette d'inférer qu'il existe seulement une règle de conduite. Les sciences appliquées, qui nous fournissent des moyens en vue de fins déterminées, nous laissent libres à leur égard. Elles ne nous les recommandent, ni ne nous les conseillent. La médecine, qui nous indique comment nous guérir, ne nous enseigne nullement qu'on doit se soigner, qu'il faut être sain, qu'il est honteux de ne pas l'être. Cela est en dehors de sa compétence. La science objective est tellement éloignée du concept d'obligation qu'elle ne peut même pas, je ne dis pas expliquer, mais justifier le devoir, le sacrifice de son intérêt à l'intérêt d'autrui. Cela lui paraît irrationnel, tant est vrai qu'entre la morale et les sciences objectives il y a incompatibilité, loin qu'elles puissent lui servir de base et suffire à la constituer.

L'incapacité de la science objective à fonder une éthique est si radicale qu'en s'appliquant à ces matières elle devient purement et simplement une « science des mœurs », comme l'intitule M. Lévy-Bruhl, une science de ce qui est ou, plus exactement, de ce qui « se voit » en morale, alors qu'elle ne consent pas à se duper soi-même en empruntant subrepticement ses données à la conscience. Que cette « science des mœurs », qui est, au vrai, une histoire des croyances, des coutumes et des institutions des différents pays aux différentes époques, devienne, par la suite, une « physique des mœurs » dont la mission serait de « voir comment l'ensemble des prescriptions, obligations et défenses qui constitue la morale d'une société donnée, s'est formé en fonction des phénomènes sociaux », rien de plus légitime, — à condition cependant qu'on n'ait pas la prétention de tout expliquer par là, jusqu'à exclure le facteur

psychologique qui est l'essentiel en ces questions, si, comme nous l'avons vu, les influences extérieures ne sont que conditions et point du tout causes efficientes, — mais, à coup sûr, rien de moins moral. Cette science ou « physique des mœurs », pour être très scientifique au sens où on l'entend d'ordinaire — et précisément parce qu'elle l'est tout à fait, — n'est nullement une morale par l'exclusion dans laquelle elle tient, définitive ou provisoire, la finalité, l'idéal, la raison et le vouloir humains comme agents d'évolution. De ce que, tout en reconnaissant son existence, elle tire l'idéal de la réalité sociale, dont elle assure qu'il est la résultante, la « science des mœurs » rend impossible toute morale, puisqu'elle ne laisse rien subsister qu'on puisse opposer à cette réalité pour la transformer. Par le fait, non seulement elle détruit la morale, mais, science des œuvres mortes, des actions séparées de leurs motifs internes, elle se dénie à elle-même toute utilité, car, si nos obligations ne dérivent que de la pression du conformisme ou des conditions d'existence des sociétés, leur connaissance ne sert à rien. Notre moralité étant à chaque instant aussi bonne ou aussi mauvaise qu'elle peut l'être, le fait qu'elle existe nous enlève toute faculté de la juger. La « science des mœurs » a pour conclusion naturelle de laisser les choses en état. « Une telle notion, dit avec raison M. Belot, tend plus à supprimer qu'à fonder une technique morale ». C'est qu'en réalité l'histoire, comme les autres sciences, est impropre à fonder des règles d'action, si sa tendance est bien plutôt de nous conduire au fatalisme et à l'approbation de ce qui est comme devant exister.

On s'en convainc à l'épreuve, quand cette science affiche l'ambition de donner naissance à une pratique, de jouer, vis-à-vis d'elle, le rôle que tiennent la physique, la chimie, la physiologie et la pathologie vis-à-vis de l'art de guérir. Dépourvue d'idéal et par conséquent de critère, elle ne peut avoir pour objet d'améliorer, mais de « coordonner aussi rationnellement que possible les idées et les sentiments qui constituent la conscience morale d'une époque déterminée ». Son seul but ne peut donc être que d'accommoder ou d'adapter les idées aux mécanismes sociaux et ceux-ci aux idées, de façon à les rendre conformes aux exigences de la conscience des groupes et aux conditions changeantes de la vie sociale. Aucun guide pour diriger ce travail d'ajustage. Il se fait à l'aveugle, de

l'aveu même de M. Bayet, sans qu'il y ait d'autre mesure de la valeur et, par conséquent, de la moralité de nos actes que le succès. C'est dire, en somme, qu'il n'y a pas plus de problème moral qu'il n'y a de problème physique ou physiologique. Aussi bien, il ne s'agit plus pour chacun d'effort, d'idéal à atteindre et à préciser, mais d'une technique non pas psychique, mais sociale, toute absorbée dans un labeur d'accommodation purement sociologique — assurances, mutualités, œuvres de prévoyance ou autres — confié à des ingénieurs spéciaux.

Le double vice de tous les systèmes de morale qu'on a voulu faire reposer sur la science apparaît, ici, dans toute sa force : le manque d'idéal, d'une part, qui prive la morale de toute direction et, pour ainsi dire, de moteur; le parti pris d'extériorité, de l'autre, qui la vide de tout ce qui la fait être, de tout ce qui l'explique et la constitue, la conscience. On a beau dire avec Metchnikoff, qui assimile l'éthique à un art médical au lieu d'un art sociologique, que la science, en corrigeant dans la structure de notre corps et de nos instincts les défectuosités de notre adaptation aux conditions de notre existence arrivera à supprimer toute occasion d'immoralité, on ne comprend pas, si on discerne toute l'importance de ces modifications organiques dans la conduite de la vie, comment elles peuvent nous dispenser d'idéal, de la contemplation d'un meilleur et, encore moins, comment elles pourraient réussir à rendre l'effort superflu ou à le déterminer en nous du fait de leur seule présence. On ne le comprend pas parce que, ainsi que le dit fort bien M. Delvolé, on ne peut pas plus identifier la fonction organisatrice de la conscience morale avec ses conditions extérieures qu'on ne peut expliquer une œuvre d'art par les lois de l'acoustique ou de l'optique. L'erreur de la science et, par conséquent, la cause de son échec en morale ou de sa banqueroute, suivant l'énergique expression de M. Brunetière, réside précisément dans la confusion qu'elle commet de la conscience et de ses conditions et, finalement, dans la totale méconnaissance de l'activité psychique, sans laquelle, cependant, il n'y a pas plus de morale qu'il n'y a d'art ou de science.

Aussi bien, avec une franchise digne d'admiration, M. Lévy-Bruhl s'en remet-il à l'ancienne morale, à la morale psychologique du devoir, du soin de nous conduire, tout au moins jusqu'à ce que la

« physique des mœurs » soit constituée et, partant, l'art vraiment rationnel qu'espère M. Bayet, cet art moral qui, parce qu'il procède uniquement de la science objective, nous semble condamné à la stérilité en tant que substitut de l'éthique.

II. — L'Amoralisme scientifique.

Convaincue de son impuissance à fonder une éthique par l'avortement de toutes ses tentatives, la science objective en est venue à nier qu'il puisse y avoir une science quelconque de la morale, en raison du désaccord ou de la contradiction qui existe entre ces deux notions, dernière et irrémédiable preuve, de son aveu même, du peu de consistance des morales dites scientifiques.

Dans son beau livre *La morale et la Science des Mœurs*, M. Lévy-Bruhl s'est fait l'avocat de cet arrêt, dont il nous fournit les considérants avec toute la clarté désirable.

D'abord, il montre que la morale est ce qu'on fait, ce qu'on pratique, tandis que la science est théorie. La morale agit, la science observe. Appliquée à la morale, son office se borne à enregistrer les mœurs. Comment les dirigerait-elle? Cela n'est pas de son ressort. Pour ce faire, il lui faudrait se renier elle-même, de théorique devenir pratique, c'est-à-dire se supprimer, s'il est vrai qu'une science normative est quelque chose d'absolument incompréhensible. Au contraire, la morale ne peut être que telle; l'examen des morales soi-disant théoriques qui se sont succédées au cours des âges le confirme. N'ont-elles pas toutes pour mission, insiste M. Lévy-Bruhl, de déterminer les fins de l'homme, l'ordre dans lequel ces fins doivent se subordonner les unes aux autres? Ne sont-elles pas des codes de devoirs? Rien donc de moins scientifique, si la science ne consiste qu'à découvrir les lois, lois de coexistence ou de succession, qui régissent les phénomènes. Il s'en suit, d'après l'auteur, que, tout de même qu'une science ne peut devenir morale sans perdre son caractère scientifique, une morale ne peut devenir science qu'à condition de n'être plus morale.

D'ailleurs, souligne-t-il, le moraliste ne peut garder une attitude vraiment scientifique, c'est-à-dire désintéressée. Il n'a pas et ne peut

avoir la sérénité du savant qui observe le cours des astres. Il est engagé dans l'action et y vise. Quand il raisonne, il est dupe de ses sentiments. Comme autrefois l'astrologue, il prend ses convictions pour des réalités. Il rationalise ses besoins, ses aspirations, ses désirs. Quoi de plus étranger à l'impartialité qui est la plus nécessaire qualité de l'esprit scientifique? La science ne subsiste, en effet, qu'à condition de rester purement spéculative et insoucieuse des applications que les différentes techniques ou arts en font dériver. Elle n'accomplit de progrès qu'à ce prix, ainsi qu'on le peut constater de la chimie qui ne prit son essor que du jour où elle se débarrassa des prétentions des alchimistes concernant la pierre philosophale pour se consacrer à la recherche purement spéculative. Un tel parti n'est-il pas, d'ailleurs, le plus profitable aux arts mêmes? La médecine en est la preuve, qui doit le plus clair de ses progrès à la séparation qu'on y a opérée entre la pratique et les différentes sciences sur lesquelles elle s'appuie.

Enfin, ajoute-t-on, par cela même qu'elles sont une rationalisation de nos désirs, intéressées et normatives, donc purement subjectives, les morales théoriques relèvent de la métaphysique. Ce sont, au juste, des « métamorales » qui font intervenir des fins en soi, le souverain bien, le devoir, la loi morale, comme autant d'entités d'où elles dériveraient. Rêves de l'imagination, elles ne s'accordent pas, d'ailleurs, le moins du monde sur les fins qu'il convient d'assigner à l'homme. Vestiges de la période métaphysique qu'Auguste Comte place avant l'ère positive, ces systèmes sont étrangers à l'esprit scientifique encore par là. La science, en effet, non seulement n'admet point d'entités, mais elle ne connaît point de fins, elle n'accorde créance qu'aux faits.

Du reste, à en croire les sociologues, les prescriptions morales qui s'établissent dans une société, sous la pression de la coutume, des opinions et des lois, n'ont rien de fixe. Elles varient ainsi que les mœurs, avec les circonstances de milieu et d'époque. Pour les avoir tenues comme absolues, M. Bayet taxe Auguste Comte d'infidélité au principe même du positivisme. Selon lui, il n'y a, non seulement aucune règle de conduite commune en fait à tous les hommes, mais aucune codification de devoirs valable pour tous.

Il va de soi, dès lors, que la morale n'a plus de raison ou, très exactement, plus de possibilité d'être. Il ne saurait évidemment y

en avoir puisque, d'après cela, la morale est, au fond, toute conventionnelle et réductible au respect des usages, comme, par exemple, pour une femme musulmane celui de sortir le visage voilé. De là, la réduction effective que M. Lévy-Bruhl opère de la science morale à une « science des mœurs », d'une science normative à une science d'observations purement historiques et sociales.

Malgré qu'ils en aient et qu'ils s'efforcent en vue du contraire, les moralistes qui font de l'éthique une question de sentiment ou de foi contribuent, indirectement, au même résultat. Le « moralisme » de Kant, qui affirme que la loi morale est posée par la raison sans raison; celui de Renouvier ou de Secrétan, qui enseigne que nous devons croire au devoir par devoir, soustraient en effet la morale à toute justification rationnelle, à tout contrôle et, *a fortiori*, à toute science. Ils prêtent le flanc, quand ils ne les provoquent pas sans le vouloir, à toutes les critiques que les sociologues accumulent contre la possibilité d'une science de la morale. Soucieux de transformer l'éthique en affaire de foi, et parce qu'il lui enlève tout fondement dans la nature humaine ou la nature cosmique, alors que, par ailleurs, il s'est volontairement privé du secours de la métaphysique ou de la religion, sans lesquelles il ne peut tenir ses positions, le « moralisme » condamne la raison théorique à ne pouvoir jamais légitimer la morale. De quelle façon instituer une enquête à son sujet alors qu'on n'a pas même le droit, fût-ce provisoirement, de la mettre en doute? Il confirme ainsi, bien qu'inconsciemment, l'opinion de ceux qui contestent que la conduite humaine, la conduite à suivre, puisse devenir objet de science.

Ce n'est pas tout. Le « moralisme » prépare la négation de la moralité même, c'est-à-dire de la pratique, qu'il prétendait mettre au-dessus de toute atteinte. Effectivement, parce que la foi morale qu'il institue est un sentiment sans aucun fondement dans la conscience ou dans la nature, l'idéal moral qu'il invoque s'y superpose comme s'il lui était, non seulement tout à fait étranger, mais hostile. C'est autoriser les réflexions des Stirner et des Nietzsche, qui, après avoir qualifié la morale d'illusion, l'accusent d'être nuisible, de marcher contre la nature et, pour ainsi dire, à rebours. C'est, en définitive, tarir la moralité à sa source pour les mêmes raisons que

les sociologues, bien que par d'autres voies : pour ne laisser aucune prise à la science sur la moralité, tout comme ils lui refusent, avec la possibilité, le droit de s'en occuper.

M. Lévy-Bruhl a beau dire que la pratique ne requiert pas la théorie ; qu'elle subsiste sans elle. Outre que cela n'est guère vrai de toutes les pratiques, des pratiques industrielles notamment, qui ne vivent et ne s'enrichissent que de la spéculation, si le laboratoire a fondé l'usine, les mœurs fléchissent dès que la loi morale ne semble plus susceptible de justification, car on n'y croit plus ou, pour le moins, on est amené tôt ou tard à n'y plus croire.

C'est qu'aussi bien, — malgré fidéistes et sociologues, — l'homme est raisonnable ; sa foi n'est pas et ne peut pas être aveugle ; il ne saurait accorder sa confiance à ce qui n'a même pas une apparence de raison, comme, par hypothèse, ce serait indubitablement le cas de la loi morale. Si elle n'est fondée sur rien, il est, non seulement loisible, mais juste de s'y soustraire quand elle contrarie nos appétits, alors qu'il ne peut en résulter pour nous aucun dommage. C'est en vain qu'en niant la valeur rationnelle de la morale on prétendrait en conserver les avantages. La seule morale qui subsisterait serait celle du gendarme. « Malgré nos raisonnements, objecte M. Lévy-Bruhl, nous sentirons toujours le blâme de notre conscience. » Oui, pendant quelque temps et par habitude, mais il ne tarderait pas à disparaître, peut-on lui répondre, sous l'influence d'une critique qui lui retire toute valeur. Sans doute l'honnêteté peut survivre au scepticisme moral ; il n'en est pas moins, pour elle, une cause de déchéance. Depuis quand les idées ne réagissent-elles plus sur notre activité ? La réflexion ne dissout-elle pas jusqu'aux instincts les mieux enracinés ? C'est une loi de psychologie contre laquelle on ne peut s'inscrire en faux. Les idées sont des forces et, ce mot l'indique, elles influent sur la conduite. Le malthusianisme en est une preuve, tout de même que les croyances religieuses. La pratique morale n'est nullement indépendante — comme l'est la géométrie, par exemple, de l'idée qu'on se fait de l'objectivité de l'espace, — de l'opinion que j'ai sur ce qu'on nomme devoir. Il n'en va pas autrement de ses prescriptions de détail. N'est-il pas, pour lui donner tout son poids, d'une grande importance pratique de rattacher l'interdiction de l'inceste à la conception que nous avons de l'amour ? Quoi

qu'on dise, la possibilité qu'on attribue à la moralité de pouvoir être raisonnée et conséquemment justifiée est la sauvegarde, non seulement de la pratique en général, mais de toutes les lois particulières qui la déterminent. Contester à la science morale le droit d'exister est aussi bien, qu'on le veuille ou non, travailler à faire descendre l'amoralisme, l'amoralisme scientifique, de l'intelligence dans la conduite.

N'est-ce pas, en fait, à confirmer ce relâchement que s'emploie la « science des mœurs », cette science à laquelle, nous venons de le voir, le fidéisme moral tend par ricochet à réduire l'éthiqne — pour se refuser à lui attribuer aucun fondement dans la réalité — et qui reste seule sur les ruines de la science morale ? Si, dans leur variété, toutes les morales se valent; s'il n'y a point d'autre critère pour en juger que les conditions d'existence des sociétés dont elles sont les produits ; si la seule explication de leurs commandements se trouve dans les conventions sociales, comme celle qu'on impose au chien de « rapporter » ou de « donner la patte », ne serai-je pas tenté d'y échapper pour peu qu'ils me gênent? Quel respect pourrai-je avoir et, par conséquent, quel souci, quand je n'y serai pas contraint, d'observer de semblables prescriptions? Rattacher la pudeur à quelque superstition ou à l'instinct de propriété de l'homme sur la femme, c'est, indubitablement, m'enlever toute considération pour ce sentiment et, par suite, consommer la ruine même de sa tradition. Expliquer, comme le fait M. Durkheim, la prohibition actuelle de l'inceste exclusivement par les superstitions du « tabou », n'est-ce pas nous disposer, en quelque sorte, à en rejeter l'interdiction comme sans valeur? N'est-ce pas en diminuer théoriquement la certitude et, par voie de conséquence, amoindrir la répulsion qu'il nous inspire? C'est la conclusion obligée de toutes les tentatives que fait la sociologie pour rendre compte des règles de la conduite humaine par quelque chose de grossier et de non primitivement moral.

En vain, M. Lévy-Bruhl réitère-t-il que la morale d'une société donnée « s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la réflexion critique ». La morale n'a rien de fatal. Pour la critique qu'on en peut faire, il n'y a pas besoin d'insister : il suffit de considérer M. Lévy-Bruhl

lui-même et tous ceux qui la remettent en question à peu près tous les jours. Quant à l'indifférence ou aux désobéissances auxquelles elle peut donner lieu, elles sont trop nombreuses pour que personne s'avise de croire qu'il est impossible d'enfreindre ses ordres. Nous ne sommes pas des automates. Du fait de la réflexion, qui est capable de désagréger les habitudes les plus invétérées, la moralité, bien que M. Letourneau l'y ramène, n'a pas l'inéluctabilité du dressage dans l'animalité, du trot par exemple chez le cheval. Elle n'est pas nécessaire, quelque redevable qu'elle soit à l'habitude et à l'hérédité. L'éloignement que nous avons pour le meurtre — pour s'en tenir à l'habitude morale la plus enfoncée en nous — n'a rien de l'infaillibilité de certains instincts acquis par les animaux. La vérification en est constante. La moralité est si peu infaillible, du reste, que, grâce à la réflexion qui renchérit sans cesse sur le but à atteindre alors qu'on y veut rester fidèle, elle n'est jamais achevée; elle est en un progrès perpétuel; bien plus, elle ne subsiste qu'à ce prix. C'est dire combien elle est fragile et qu'elle n'est pas du tout comparable aux fonctions organiques. Elles ne demeure pas, en dépit des objections supposées valables et malgré la raison. Présenter la moralité comme un fait donné, sans autre justification dans la réalité et indépendamment de tout système de pensées, — nous avons vu, avec la sociologie, le fidéisme abonder dans ce sens — c'est risquer de la voir s'évanouir par le simple jeu d'une pareille théorie.

Nonobstant M. Lévy-Bruhl, le scepticisme pratique, qui résulte logiquement de la conviction où l'on est de l'illégitimité d'une science de la morale, a son naturel et nécessaire aboutissement — à moins de recourir, comme autrefois Hobbes et actuellement M. Hodde en Angleterre, à la force sociale prise pour équivalent de la morale — dans un amoralisme qui permet, à son tour, toutes les fantaisies de l'immoralisme de la puissance ou de la volupté, ainsi que Nietzsche en est l'illustration qui commença par renverser les tables de valeurs et contester à l'éthique le titre de science.

(*La fin prochainement*).

PAUL GAULTIER.

DEUX TYPES D'IMMORALISME

Quand on examine d'un peu près les penseurs généralement considérés comme immoralistes, on remarque qu'il est possible de distinguer deux façons d'être immoraliste.

Pour faire cette distinction, nous nous placerons au point de vue de la manière dont les immoralistes ont conçu l'influence de la morale sur la conduite humaine. — Une première façon d'être immoraliste consiste à soutenir que cette influence est très faible, qu'elle est négligeable ou même tout à fait nulle. — Une seconde façon d'être immoraliste consiste à attribuer à la morale une forte emprise sur les âmes, une influence notable sur la conduite et sur la vie, mais à soutenir en même temps que cette influence est néfaste, tyrannique et odieuse, à se révolter contre elle et à la secouer furieusement comme un joug insupportable. — Dans le premier cas on insiste sur l'impuissance, l'inanité et comme l'irréalité de la morale; dans le second, on insiste sur ses méfaits. Dans le premier cas on traite la morale par le dédain, comme une quantité négligeable; dans le second on la traite par l'exorcisme, comme un démon puissant et malfaisant qui obsède et tourmente l'humanité.

Il est clair que ces deux façons d'entendre l'immoralisme sont contradictoires entre elles. Car si la morale est impuissante, indifférente et inoffensive, il est vain et ridicule de fulminer contre elle.

Nous allons essayer de caractériser ces deux types d'immoralisme; de voir à quelle sorte de sensibilité et d'intellectualité ils correspondent et aussi quelle vérité relative ils peuvent contenir.

La définition que nous avons donnée de l'immoralisme du premier genre est une définition très générale et par suite un peu vague. Elle se précisera par l'exposé des conceptions particulières qui rentrent sous cette rubrique.

I. Le père de l'immoralisme entendu dans le premier sens est le

philosophe français Bayle qui, dès 1862, dans ses *Pensées sur la Comète* et dans la *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme du père Maimbourg*, soutient cette thèse que la morale n'a qu'une influence insignifiante sur la conduite de l'individu; que celui-ci fait toujours en fin de compte ce que son tempérament lui commande. On trouve à la table des matières des *Pensées diverses sur la Comète* des articles comme celui-ci : *Il ne faut juger de la vie d'un homme ni par ce qu'il croit, ni par ce qu'il publie dans ses livres... L'homme ne vit point selon ses principes...*; ou encore celui-ci : *Passions médiocres faciles à réprimer.* — La morale ne fait rien quand elle n'a pas le tempérament pour complice. Elle triomphe quand elle recommande la chasteté à un tempérament froid. Bayle remarque quelque part que saint Augustin professa une morale assez indulgente en ce qui concerne l'usage des femmes, tant qu'il garda l'aptitude à en jouir. Quand l'âge lui eût ôté le désir, il se réfréna aisément, sans l'aide de la morale.

Fourier ne prend pas non plus la morale au sérieux. Dans son livre : *Théorie des quatre mouvements*, il soutient que les vices sont nos uniques mobiles et qu'il est impossible de les brider. « Il a fallu, selon lui, de longs siècles de dégénérescence pour établir la monogamnie, régime si contraire à l'intérêt des gens vigoureux; et personne d'ailleurs ne se soumet à cette loi dès qu'elle devient tyrannique. » — La morale, quand elle commande aux passions, est comparable à ce chef barbare à qui le roi d'Angleterre adressait cette question : « Vos sujets vous obéissent-ils bien? » — Le chef répondit : « Pourquoi non? Je leur obéis bien moi-même ».

« La morale, dit ailleurs Fourier, s'abuse lourdement si elle croit avoir quelque existence par elle seule; elle est évidemment superflue et impuissante dans le mécanisme social; car sur toutes les questions dont elle forme son domaine comme le larcin, l'adultère, etc., il suffit de la politique et de la religion [1] pour déterminer ce qui est convenable dans l'ordre établi. Quant aux réformes à entreprendre dans les mœurs, si la religion et la politique y échouent, la morale y échouera encore mieux. Qu'est-elle

1. Le point faible de cette argumentation semble être d'accorder à la politique et à la religion un pouvoir que Fourier dénie à la morale. Psychologiquement, on ne voit pas la raison de cette différence. Il est vrai que par *politique* Fourier entend sans doute la police sociale et celle-ci a à sa disposition des influences qui pour n'être ni psychologiques, ni morales, n'en sont pas moins efficaces.

dans le corps des sciences, sinon la cinquième roue du char, l'impuissance mise en action? — Partout où elle combattra seule contre un vice, on est assuré de sa défaite, elle est comparable à un mauvais régiment qui se laisserait repousser dans toutes les rencontres et qu'il faudrait casser ignominieusement... [1] » La conclusion de Fourier est qu'une société intelligente cesserait de payer des professeurs de morale.

On sait le cas que Stendhal fait de la morale. Dans le *Rouge et le Noir* et ses autres romans il fait toujours agir ses héros et ses héroïnes d'après leur tempérament. Dans toute son œuvre court comme thème fondamental ce qu'on a appelé le beylisme ou théorie de la vertu comme timidité.

Stendhal ne manque pas une occasion de ridiculiser la morale et les moyens pitoyables qu'elle prend pour convertir les âmes. Quand Fabrice est dans la prison de la citadelle de Parme et qu'on pose devant sa fenêtre d'énormes abat-jours qui ne doivent laisser au détenu que la vue du ciel : « On fait cela pour la morale, lui dit le geôlier, afin d'augmenter une tristesse salutaire et l'envie de se corriger dans l'âme des prisonniers. »

Dans sa philosophie de l'histoire fondée sur l'idée de race, le comte de Gobineau déprécie singulièrement le rôle historique des religions et des morales. Il combat cette foi aussi vieille que le monde, qui consiste à croire que les peuples n'ont d'autre but que de réaliser des idées morales. Dans son *Essai sur l'inégalité des races*, il n'accorde aux diverses morales, aux religions, aux dogmatismes sociaux, qu'une influence insignifiante sur la durée des institutions. Il y soutient que le fanatisme, le luxe, les mauvaises mœurs et l'irréligion n'amènent pas nécessairement la chute des sociétés: que le christianisme n'a ni créé ni transformé l'aptitude civilisatrice. L'esprit, l'intelligence, la volonté varient suivant les races, mais le rôle de l'éducation reste toujours infinitésimal [2].

1. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 188.

2. La correspondance entre M. de Gobineau et M. de Tocqueville publiée récemment dans la *Revue des Deux Mondes* nous fait connaître la différence du sentiment des deux penseurs et caractérise assez bien l'immoralisme de M. de Gobineau. M. de Tocqueville écrit à M. de Gobineau : « Malheureusement, nous avons bien d'autres dissidences et de plus graves. Vous me semblez contester même l'utilité politique des religions. Ici, vous et moi, nous habitons les antipodes. La crainte de Dieu, dites-vous, n'empêche point d'assassiner. Quand cela serait, ce qui est fort douteux, que faudrait-il en conclure? L'efficacité des

Le comte de Gobineau nourrit à l'égard des moralistes des dédains qui rappellent ceux de Fourier. On lit dans l'introduction des *Nouvelles Asiatiques* : « Parmi les hommes voués à l'examen de la nature humaine, les moralistes surtout se sont pressés de tirer des conclusions de belle apparence; ils s'en sont tenus là, et, par conséquent, ils se perdent dans les phrases. On ne se rend pas très bien compte de ce que vaut un moraliste, à quoi il sert depuis le temps que cette secte parasite s'est présentée dans le monde; et les innombrables censures qu'elle mérite par l'inconsistance de son point de départ, l'incohérence de ses remarques, la légèreté de ses déductions, auraient bien dû faire classer depuis des siècles, ses adeptes au nombre des bavards prétentieux qui parlent pour parler et alignent des mots pour se les entendre dire. Au nombre des non-valeurs que l'on doit aux moralistes, il n'en est pas de plus complète que cet axiome : « L'homme est partout le même ». Cet axiome va de pair avec la prétention de ces soi-disant penseurs de réformer les torts de l'humanité, en faisant admettre à celle-ci leurs sages conseils. Ils ne se sont jamais demandé comment ils pourraient réussir à changer ce mécanisme humain qui crée, pousse, dirige, exalte les passions et détermine les torts et les vices, cause unique en définitive de ce qui se produit dans l'âme et dans le corps. »

M. R. de Gourmont fait, lui aussi, le procès de la morale. « Quelle influence peut donc avoir sur le tempérament d'une femme, sur sa nature, sur son caractère inné, un enseignement philosophique? En quoi des phrases peuvent-elles modifier un organisme? Les religions les plus positives, les plus catégoriques, les plus fortes n'ont jamais eu en aucun temps ni en aucun lieu, une influence

lois soit civiles, soit religieuses, n'est pas d'empêcher les grands crimes (ceux-là sont d'ordinaire le produit d'instincts exceptionnels et de passions violentes qui passent à travers les lois comme à travers des toiles d'araignée; l'efficacité des lois consiste à agir sur le commun des hommes, à régir les actions ordinaires de tous les jours, à donner un tour habituel aux idées, un ton général aux mœurs. Réduites à cela, les lois et surtout les lois religieuses sont si nécessaires qu'on n'a pas encore vu dans le monde de grandes sociétés qui aient pu s'en passer. Je sais qu'il y a beaucoup d'hommes qui pensent que cela se verra un jour et qui se mettent tous les matins à la fenêtre dans l'idée que peut-être ils vont apercevoir se lever ce nouveau soleil. Quant à moi, je suis convaincu qu'on regardera toujours en vain. Je croirais plutôt à la venue d'une nouvelle religion qu'à la grandeur et à la prospérité croissante de nos sociétés modernes sans religion. » *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1907.

appréciable sur le fond des mœurs, et l'on voudrait qu'un cours d'idéalisme humanitaire eût la puissance de rendre à jamais invulnérable la sensibilité féminine [1] ! »

M. Maurice Barrès, sous le *Jardin de Bérénice*, oppose à la morale livresque, scolaire et pseudo-scientifique représentée par l'ingénieur Charles Martin, l'instinct sûr, délicat et charmant de Bérénice. Il importe de noter que la thèse de M. Barrès ne consiste pas à repousser la morale de la raison raisonnante comme nuisible ou dangereuse, mais plutôt de la montrer vaine et impuissante à modifier le sens profond de notre instinct. Dans l'évocation mélancolique qui termine le roman, M. Barrès fait parler Bérénice morte. « Il est vrai, dit-elle à son ami Philippe, que tu fus un peu grossier en désirant substituer ta conception de l'harmonie à la logique de la nature. Quand tu me préféras épouse de Charles Martin plutôt que servante de mon instinct, tu tombas dans le travers de l'Adversaire qui voudrait substituer à nos marais pleins de belles fièvres quelque étang de carpes. Cesse pourtant de te tourmenter. Il n'est pas si facile que ta vanité le suppose de mal agir. Il est improbable que tu aies substitué tes intentions au mécanisme de la nature. Je suis demeurée identique à moi-même sous une forme nouvelle; je ne cessai pas d'être celle qui n'est pas satisfaite.... Je pleurais dans la solitude, mais peut-être allais-je me consoler : tu me poussas dans les bras de Charles Martin pour que j'y pleure encore. Dans ce raccourci d'une vie de petite fille sans mœurs, reconnais ton cœur et l'histoire de l'univers [2]. »

Chose remarquable! la note immoraliste n'est pas absente du chœur des moralistes religieux et laïques. — C'est un lieu commun chez les moralistes chrétiens de déplorer la force des passions et la faiblesse des freins moraux. Dans la morale chrétienne, la casuistique représente une concession forcée de la morale, une adaptation des commandements moraux aux exigences de notre nature corrompue. De là le reproche que les moralistes rigides ont adressée à la morale des Jésuites d'être une morale relâchée, c'est-à-dire au fond une morale immoraliste.

1. R. de Gourmont, *Épilogues*, 2ᵉ série, p. 41.
2. M. Barrès, *Le Jardin de Bérénice* à la fin.

Dans une récente étude intitulée : *L'inquiétude de notre morale*, un penseur contemporain en qui on ne peut méconnaître un moraliste, M. Maeterlinck, exprime son peu de foi dans le pouvoir des idées. « A la rigueur, dit-il, l'humanité n'a pas besoin de guide. Elle marche un peu moins vite mais presque aussi sûrement par les nuits que personne n'éclaire... Elle est pour ainsi dire indépendante des idées qui croient la conduire. Il est au demeurant curieux et facile de constater que ces idées périodiques ont toujours eu assez peu d'influence sur la somme de bien et de mal qui se fait dans le monde... Faut-il rappeler un exemple probant? Au moyen-âge, il y eut des moments où la foi était absolue et s'imposait avec une certitude qui répond exactement à nos certitudes scientifiques. Les récompenses promises au bien, comme les châtiments menaçant le mal, étaient dans la pensée des hommes de ce temps, pour ainsi dire tangibles. Pourtant nous ne voyons pas que le niveau du bien se soit élevé. Quelques saints se sacrifiaient pour leurs frères, portaient certaines vertus, choisies parmi les plus discutables, jusqu'à l'héroïsme, mais la masse des hommes continuait à se tromper, à mentir, à forniquer, à voler, à s'envier, à s'entretuer. La moyenne des vices n'était pas inférieure à celle d'à présent... [1] »

Beaucoup de romanciers contemporains ont mis en lumière, en de fines analyses, ce qu'il y a d'instable, de précaire et pour tout dire d'irréel dans la conscience morale. C'est M. André Gide dont le roman *l'Immoraliste* est l'analyse d'un cas curieux — pathologique, a-t-on dit, mais est-ce sûr? — d'une mutation et comme d'une inversion de la conscience morale survenue chez le héros à la suite d'une maladie et d'un retour à la santé qui bouleversent sa physiologie. « Rien de plus tragique, pour qui crut y mourir, qu'une lente convalescence. Après que l'aile de la mort a touché, ce qui paraissait important ne l'est plus; d'autres choses le sont, qui ne paraissaient pas importantes, ou qu'on ne savait même pas exister. L'amas sur notre esprit de toutes connaissances acquises s'écaille comme un fard et, par places, laisse voir à nu la chair

1. V. Maeterlinck, *L'Intelligence des fleurs*, p. 155. Il est important d'ajouter que l'immoralisme de M. Maeterlinck n'est qu'un immoralisme partiel. Car ce qu'il dit du peu de pouvoir des idées morales ne s'applique dans sa pensée qu'à la morale du bon sens, à la morale de la raison scientifique et non à ce qu'il appelle la « morale de la raison mystique. »

même, l'être authentique qui se cachait. Ce fut dès lors *celui* que je prétendis découvrir : l'être authentique; le « vieil homme » celui dont ne voulait plus l'Évangile; celui que tout, autour de moi, livres, maîtres, parents, et que moi-même avions tâché de supprimer... [1]. »

Tel est aussi le romancier norwégien Johan Bojer avec son étrange roman : *la Puissance du Mensonge* où est admirablement analysé le travail d'imagination selon lequel les personnages plient les faits à leurs sentiments et font le mal en s'assurant la paix d'une bonne conscience.

De telles analyses psychologiques pourraient servir d'illustration à la belle étude de M. Georges Dumas sur les *Conditions biologiques du remords* [2]. On y voit comment une piqûre de caféine suffit à changer le ton de la conscience morale d'un individu et à abolir en lui scrupule et remords. Il est permis de se poser avec l'auteur une question qui ne l'intéresse d'ailleurs qu'au point de vue psychophysiologique et qu'il ne prétend pas résoudre au point de vue éthique. « L'état de dépression et de fatigue est favorable à l'éclosion des remords... Alors tous les préjugés sociaux déferlent sur l'âme en détresse pour la submerger; elle les tourne et retourne pour y chercher sa pâture... Le remords est donc le signe que les préjugés sociaux, ou, si l'on préfère, nos habitudes morales, l'ont emporté sur nos instincts et cette victoire se produisant surtout pendant les périodes de dépression, on pourrait, semble-t-il, arriver à cette conclusion que la vie saine est naturellement immorale, tandis que la maladie, la faiblesse et la moralité s'associent naturellement [3]. »

Les vues qui viennent d'être exposées suffisent pour nous faire voir en quoi consiste l'immoralisme de la première espèce. Cet immoralisme, à travers toutes les nuances qu'il comporte chez les différents penseurs, consiste à constater la fragilité, la caducité, l'inefficacité psychologique et sociale de nos morales; leur action très limitée sinon même tout à fait nulle sur la conduite et sur la vie.

Il semble bien d'ailleurs que dans la pensée des immoralistes

1. A. Gide, *L'Immoraliste*, p. 82.
2. *Revue philosophique*, octobre 1906.
3. *Id.*, p. 357.

qu'on vient d'étudier, il s'agisse uniquement de la morale enseignée, de la morale plus ou moins codifiée et formulée, de la morale courante et respirée dans l'ambiance, de la morale qui a pour elle l'approbation du genre humain ou d'une fraction plus ou moins importante du genre humain. Il semble bien que par la force des choses, l'instinct, le sentiment, dans ce qu'ils ont de spontané soient hors de cause et qu'ils gardent aux yeux même de l'immoraliste, leurs droits imprescriptibles comme guides de l'homme intérieur.

Quelle est maintenant l'idée qui domine l'immoralisme? Il semble bien que ce soit ce qu'on pourrait appeler l'idée irrationaliste. C'est l'idée et le sentiment que la vie dépasse infiniment en richesse, en variété et en imprévu les codifications de notre morale. Ce qui fait la faiblesse de cette morale, ce qui fait qu'elle a si peu de pouvoir sur la marche de la vie, c'est que nous connaissons trop mal le monde pour affirmer que notre ordre moral est nécessaire à sa bonne marche et pour être sûr que la vie serait moins riche et moins belle si l'on admettait comme permis ce qui est défendu aujourd'hui. C'est, comme le dit un personnage du roman de Bojer, que « la vie est plus large que toutes les lois humaines du juste et de l'injuste ». Aucune formule morale n'enserre cette vie insaisissable, pareille à l'eau de la source Amelès qui, raconte Platon, ne se pouvait garder dans aucun vase...

II. Nous arrivons au second type d'immoralisme représenté par Stirner et Nietzsche. A l'encontre des penseurs qui gardent l'attitude précédente. Stirner accorde à la morale un rôle énorme dans les affaires humaines et une influence extraordinaire sur la conduite de la vie et sur le bonheur et le malheur des hommes. Sans doute afin de mieux mettre les hommes en garde contre ce qu'il appelle la Hantise, il ne croit pas pouvoir assez exagérer la puissance des idéaux moraux. Il n'ironise pas sur un thème qui lui tient si fort à cœur. Il prend terriblement au sérieux la morale et les moralistes. Il s'effare devant les Fantômes, les Personnalités de Respect qui peuplent le Royaume de l'Esprit et défend désespérément contre eux l'indépendance, l'unicité et l'instantanéité de son moi. Les expressions combatives reviennent sur les lèvres de cet athlète aux nerfs tendus, aux traits crispés : « le rude poing de la Morale

dit-il, s'abat impitoyable sur les nobles manifestations de l'égoïsme. » Ce rude lutteur trouve des accents de pitié frémissante et indignée pour plaindre les innocentes victimes de la morale. On connaît le célèbre et pathétique passage sur la jeune fille qui fait si douloureusement à la morale le sacrifice de sa passion. — Stirner retrace, comme Corneille, la lutte de la passion et du devoir. Mais tandis que Corneille exalte le triomphe du devoir, Stirner déteste cette victoire; il injurie le vainqueur et convoque rageusement l'instinct vaincu à de nouvelles révoltes.

L'attitude de Nietzsche est voisine de celle de Stirner[1]. On retrouve chez Nietzsche le Fantôme ou le Phantasme abhorré de Stirner. « Il est des gens, nous dit l'auteur d'*Aurore*, qui ne font rien tout le long de leur vie pour leur Ego et n'agissent que pour le fantôme de cet Ego, qui s'est formé, d'après leur aspect superficiel, *dans la tête de leur entourage* et qu'ils ont ensuite accepté tout fait de la main de leurs proches comme s'il constituait leur véritable personnalité. Ils vivent donc sous un monde singulier de Phantasmes et une analogie réunit tous ces hommes inconnus à eux-mêmes : c'est qu'ils croient à cette chose fictive et exsangue, l'homme abstrait, n'ayant jamais su opposer un Ego véritable fondé par eux-mêmes, à la pâle image de rêve qu'ils anéantiraient en se montrant ce qu'ils sont. »

Nietzsche combat comme Stirner contre les valeurs empruntées ou imposées. « Nos mesures de valeur sont propres ou empruntées, mais ces dernières restent de beaucoup les plus nombreuses. Pourquoi donc les acceptons-nous? Par crainte, par timidité à l'égard de ceux qui ont formé ou plutôt déformé notre enfance. » — Il partage l'effroi de Stirner devant la tyrannie du Royaume de l'esprit et la « coagulation » possible de ses pensers inquiets. « Contre nos convictions trop despotiques, dit-il, nous devons être traîtres avec délices et pratiquer l'infidélité d'un cœur léger... » Soyons à cet effet des « boules de neige pensantes » sans cesse accrues et

[1] …itude de Nietzsche est pourtant moins nette que celle de Stirner. Dans …gie de la morale* et *dans la Volonté de Puissance*, au lieu de montrer …omme une puissance extérieure s'imposant tyranniquement à la vie, … comme la servante de la vie, comme une illusion utile que la vie …ée et entretient pour son propre usage. Il est vrai que, même dans …se, la tyrannie de la morale subsiste. Il peut y avoir antagonisme … vitale de l'individu et l'utilité vitale de la société ou de l'espèce. …raux qui servent l'utilité sociale oppriment l'individu.

fondues tour à tour dans leur mouvement sur le terrain des idées... » Et quand Nietzsche croit avoir enfin secoué le joug de l'idée, on sait le lyrisme enflammé de son chant de délivrance.

Essayons maintenant de préciser brièvement les différences qui séparent les deux immoralismes.

L'immoralisme du premier genre est plutôt une thèse psychologique qu'une théorie éthique. Cette thèse est la conclusion d'une enquête menée par des psychologues, par des historiens, par des analystes de la nature humaine qui ont cru constater le peu d'action des idées morales sur la conduite des individus et sur la vie des peuples. L'immoralisme ainsi entendu est une attitude de pur intellectuel qui se désintéresserait volontiers du côté éthique de la question [1].

L'immoralisme du second genre est une théorie éthique. On pourrait dire que c'est une éthique à rebours. Ce n'est plus une attitude de pur intellectuel; mais de combattif, de révolté et d'insurgé. Quand il lance ses anathèmes contre l'Esprit Prêtre, Stirner a lui-même des gestes d'exorciste. Il hait tellement l'esprit, l'idée et autres entités éthiques, qu'il éprouve le besoin de croire à leur réalité afin de pouvoir exhaler contre elle sa fureur tout à son aise. — Bayle croit si peu au pouvoir de la morale qu'il ne songe pas à s'irriter contre elle. L'attaquer lui semblerait enfoncer une porte ouverte. Stirner et Nietzsche, quand ils attaquent la morale, ont l'air de soulever des montagnes, de soutenir le combat de Jacob avec l'Ange, parfois même de batailler comme Don Quichotte contre des moulins à vent.

L'immoralisme du premier genre, étant une thèse psychologique, comporte des degrés, des nuances et des réserves. Parmi ceux qui le professent, il en est qui accordent à l'éducation et à la morale une influence fort faible, il est vrai, mais non rigoureusement nulle. Mesurer cette influence est un problème de dynamique mentale qui ne se pose pas pour eux. — L'immoralisme du second genre, étant surtout une théorie éthique, a un caractère absolu, — Stirner attaque toute éducation, toute morale. Il cherche à faire le vide absolu dans l'esprit, au nom de l'égoïsme.

1. Exception doit être faite pour Fourier qui est un tempérament de réformateur.

L'immoralisme du premier genre, comme thèse psychologique et comme attitude intellectuelle n'est pas forcément antisocial. — Sans doute cet immoralisme mène assez naturellement à l'égotisme; mais à un égotisme spéculatif, limité à la culture du moi, un égotisme de penseur pour qui la société et lui-même sont un objet de contemplation. La morale qui exprime le vœu de la société est, dans cette hypothèse, si peu réelle, si peu gênante; elle a si peu d'importance pour le for intérieur! — On peut de ce point de vue accorder toute juste à la morale, ainsi que le fait M. R. de Gourmont, la valeur d'une mode à laquelle on se plie pour ne pas se faire remarquer, mais qui n'intéresse pas l'être intime et à laquelle on ne fait aucun sacrifice profond. — D'ailleurs le penseur immoraliste s'est institué un fort dédain du jugement des hommes. « Il faut, dit M. Maurice Barrès, opposer aux hommes une surface lisse, leur livrer l'apparence de soi-même, être absent. » L'immoralisme du second genre est nettement antisocial. Il attribue en effet une grande importance à la société comme à la morale. Aux yeux de Stirner, l'institution sociale, gardienne de la morale, est surtout odieuse parce qu'elle participe au caractère sacré de cette dernière. Tout l'appareil de la police sociale, toutes les « personnalités de respect » Loi, État, Patrie, représentent aux yeux de Stirner une puissance formidable, écrasante, qui appelle infailliblement la révolte des Uniques.

Laquelle des deux conceptions est l'expression la plus exacte de la vérité psychologique, éthique et sociale? Nous croyons que la réponse doit varier avec les individus considérés.

Il est des natures faibles, timorées, apathiques, sans grands désirs, sans grandes passions, sans besoin d'indépendance, sans ressort intérieur. Pour ces natures, la conception stirnérienne est psychologiquement exacte. L'éducation et la morale ont sur elles de fortes prises.

Mais d'autre part, pour ces natures, la conception stirnérienne est éthiquement fausse car précisément par ce qu'elles sont sans relief et sans personnalité, ces âmes souffrent peu de la discipline imposée et, en ce qui les concerne, la révolte stirnérienne porte à faux; elle ne trouve pas d'écho en elles.

Il est d'autres natures, riches et fortes, capables de passions vives et en même temps assez douées intellectuellement pour n'être pas

dupes des mensonges sociaux. Sur ces natures plus vigoureuses l'éducation et la morale n'ont que des prises épidermiques et en ce qui les concerne, c'est la conception de Bayle qui exprime la vérité psychologique.

Mais il est une catégorie intermédiaire, la plus nombreuse peut-être et la plus intéressante à cause du drame psychologique dont elle présente le spectacle. Elle comprend les âmes qui ont à la fois des passions assez fortes et un sentiment assez vif du devoir. C'est chez ces âmes qu'éclate le conflit cornélien et stirnérien entre la passion et le devoir. Ce sont ces âmes ballottées et inquiètes, « prises dans la toile d'araignée de l'hypocrisie » que Stirner plaint surtout comme les victimes de la morale. Il faut ajouter que le problème éthico-psychologique se complique d'un facteur important : le facteur social et même économique.

La morale qui, réduite à ses propres forces, serait assez faible, est renforcée d'un cortège d'influences sociales; force de l'opinion, crainte des préjugés, des supérieurs hiérarchiques de tous les gens dont on dépend, de toute l'organisation sociale qui s'arrange toujours pour écraser le faible et l'isolé à la moindre incartade, au premier acte ou à la première parole qui froisse les préjugés. — La morale reçoit de ces auxiliaires un renfort dont elle a bien besoin et c'est la police sociale plus que la morale qui assène « son rude poing » sur les indépendants et les réfractaires.

C'est ce qu'a bien vu Stirner. La pitié révoltée va aux faibles économiquement, à ceux qui ont besoin de la considération des voisins pour vivre et pour manger, à ceux qui, dépendants, sont forcés de compter avec tous les Tartuffes de la morale.

Dans notre société, l'argent donne l'indépendance à l'égard de la morale comme à l'égard des autres servitudes et c'est pourquoi les immoralistes feront bien d'imiter Philippe, du *Jardin de Bérénice*, quand ce sympathique personnage, désireux de cultiver son moi en paix et en liberté, se décide à faire agir des influences pour obtenir du Chef de l'État la concession d'un hippodrome suburbain.

GEORGES PALANTE.

REVUE GÉNÉRALE

PSYCHOSOCIOLOGIE JURIDIQUE

1. ZINO ZINI. *Giustizia* (Bocca, Turin, in-12, 1907, 178 p.).
2. V. LANZA. *L'Umanesimo nel diritto penale* (Reber, Palerme, 1906, in-18, 317 p.).
3. Dr ADOLF REINACH. *Uber den ursachen begriff in geltenden strafrecht* (Leipzig, Barth., 1905, in-8°, 69 p.).
4. Dr JULIUS PETERSEN. *Willensfreiheit, moral und strafrecht* (Munich, Lehmann, 1906, in-8°, 235 p.).

Bien que nombre de sociologues contemporains affectent de dédaigner les données de la psychologie en matière juridique, il semble impossible d'expliquer le besoin général d'équité, ou la réaction passionnelle de la multitude qui exige la punition des coupables, ou la responsabilité et l'application de peines que l'on cherche à rendre de plus en plus efficaces —, sans avoir recours à l'analyse psychologique. Aussi est-ce « l'histoire *psychologique* de l'idée de justice » et « l'analyse *psychologique* de la réaction pénale » que nous avons à examiner tout d'abord.

I

D'après l'auteur de *Giustizia*, l'homme a une tendance irrésistible à croire que la loi qui détermine le juste et l'injuste est universelle, que le « juste » est divin[1]. S'il abandonne la croyance à la transcendance de la norme suprême, il conserve l'idée d'une opposition entre l'actuel et l'idéal, entre la justice de fait et la justice telle qu'elle devrait être (dont la notion est sans doute une survivance de la métaphysique, mais une survivance tenace que l'on ne saurait détruire au profit de l'esprit positif). Le « sens de la justice » a souvent été réduit à une idée et l'on a oublié à tort qu'il consiste surtout dans un sentiment, suscité à tout propos par les faits les plus variés de la vie sociale. « L'aspect émotionnel précède l'aspect intellectuel », ici comme partout ailleurs dans la vie psychique. Le point de départ est « une impulsion à la vengeance, d'abord personnelle, ensuite collective ».

1. La « wild justice », dont parle Bacon, a précédé la justice humanitaire, p. 17.

La peine du talion est l'une des premières formes des institutions pénales. « Mais pour qu'il y ait réaction, il faut qu'il y ait force et conscience de la force, et que de cette conscience de la force naisse le sentiment du droit. L'être débile ne réagit pas, il subit et se résigne. » La loi primitive est celle du plus fort; celui qui a subi la loi du plus fort que soi impose à son tour la sienne à plus faible que soi et ainsi naît le *sens de la hiérarchie* qui chez les opprimés empêche longtemps la manifestation du *sens de la justice*. Il faut avoir conquis des droits par sa propre force pour avoir ensuite le courage de les défendre au nom de la justice. Ultérieurement vient la conception du respect dû aux droits d'autrui, grâce à la *sympathie* et à la « projection » du moi dans les autres êtres semblables à soi-même (Baldwin). La vie de relation tout entière favorise le développement de la *justice commutative*, développement ultérieur à celui de la justice pénale, comme l'a montré M. Durkheim. La justice *distributive* vient plus tard; elle est la plus difficile à concevoir, car la nature ne montre guère qu'inégalités et l'équité n'est qu'un idéal. Pour concevoir l'égalité juridique, il faut avoir fait l'expérience de la « coordination », bien moins fréquente que la subordination (comme le montre l'histoire des institutions qui est surtout celle des hiérarchies sociales). L'imitation, le besoin naturel de symétrie, amènent peu à peu la haine de l'iniquité, le désir d'égalité dans la coopération, le sentiment de solidarité dans la lutte pour le bien-être collectif et pour le progrès social. L'idéal de concours social s'oppose au fait de la lutte pour l'existence; la justice distributive s'oppose à la justice pénale; leur conciliation assure le développement de l'idée complexe de justice.

A la répression s'oppose la rétribution; la réparation sert d'intermédiaire. De nos jours, grâce à la variété des rapports économiques, la question de la rétribution équitable des travailleurs fait que la justice sociale prend un sens qu'elle ne pouvait avoir dans l'antiquité (où les principaux rapports économiques étaient fondés sur la subordination des esclaves aux maîtres). « L'homme moderne est essentiellement un coopérateur » et « le problème de la justice est essentiellement de nos jours celui de la distribution des biens ». Ce n'est pas celui d'une liberté mal déterminée et qui restera toujours plus ou moins théorique tant que des ressources suffisantes ne permettront pas à chacun une indépendance économique bien relative encore. Ce n'est pas celui d'une parfaite égalité : « la justice est dans une distribution non égalitaire, mais proportionnelle »; « la justice est pratiquement une *gratitude* généralisée »; elle exige simplement la réciprocité des services. Ce n'est pas celui d'une rétribution proportionnelle aux mérites; car l'idée de mérite est une idée en quelque sorte mal venue, produit hybride de la métaphysique religieuse et de l'utilitarisme social; la valeur positive d'un coopératenr se mesure aux services qu'il rend effectivement à la collectivité, et le sentiment confus du

mérite est heureusement contre-balancé par l'expérience faite bien des fois depuis l'origine de la civilisation d'une disproportion naturelle entre la valeur morale et le succès.

Si nous n'avons pas une idée très nette du mérite et même de la valeur sociale, nous n'avons pas un concept précis du délit et du crime; la notion d'intention, celle de responsabilité, se heurtent au désir, au besoin de défense collective contre des entreprises nuisibles; les tendances à l'élimination des êtres dangereux, à l'amendement des coupables, à la réparation des offenses, se concilient difficilement. Cependant « l'élément atavique, vendetta et représailles », disparaît peu à peu devant le « concept nouveau de la justice pénale fondée sur la réparation ». Ce concept implique en partie la notion de la *fatalité* de la faute, notion ancienne corrigée par les vues contemporaines sur le crime, que l'on considère comme la conséquence d'une monstruosité ou d'une infirmité mentale. La punition légale repose enfin sur un esprit d'équité et non sur l'antique conception d'une justice répressive suscitée par un sentiment de vengeance individuelle ou collective; notre justice s'est « humanisée ».

II

Nous sommes ainsi amenés à la thèse soutenue par l'auteur de l'*Umanesimo nel Diritto penale*.

« La pénalité, comme fait, existe chez tous les peuples et a existé à tous les moments de l'histoire des peuples. » Le crime étant défini : « l'action qui heurte un complexus de sentiments propres à une collectivité déterminée, à un moment donné de son histoire »[1], il est aisé de constater que partout et toujours « le crime a suscité une réaction » (c'est même presque un truisme si l'on n'ajoute « pénale »).

La forme de cette réaction a varié; elle a été « intimement liée à l'évolution mentale de la race ». Or cette évolution a fait passer l'humanité de plus en plus civilisée de la phase d'excitabilité à celle du développement intellectuel, puis à celle de la puissance de volonté et de l'aptitude à éprouver des sentiments supérieurs. Comme les enfants, les peuples ont d'abord une vie presque purement effective; puis ils ont une grande activité représentative et idéationnelle; enfin vient la période de la volonté morale : à ces trois stades de l'*impulsivité*, de l'*intelligence* et de la *moralité* correspondent trois formes différentes de sanction pénale : la répression brutale et vindicative, la punition intelligente à fins utilitaires, la peine infligée dans un dessein humanitaire et avec un sentiment de pitié plutôt bienveillante pour le coupable.

La réaction émotionnelle et passionnée de la multitude dans les

1. V. Lanza, p. 6. A rapprocher de la définition de M. Durkheim.

civilisations primitives est fort peu intelligente et bien plutôt instinctive; elle participe de la tendance naturelle à se défendre, et à se défendre d'autant plus cruellement qu'on a peur ou que l'on cherche à intimider. « La réaction émotionnelle est la conséquence immédiate d'un instinct menacé », instinct spécifique de conservation de la race.

La peine primitive est la conséquence d'un mouvement de protection, de peur et de colère, qui porte au plus haut degré de violence la « désapprobation sociale ». Le mérite ou le démérite étant essentiellement la conséquence de l'approbation ou de la désapprobation collective, la responsabilité n'est qu'un effet de l'association mentale qui unit la représentation d'un individu à un sentiment de violente réprobation (« responsabilité signifie punition »). L'existence de la responsabilité n'est soumise qu'à deux conditions : l'existence d'un groupe social déterminé, et celle d'un caractère individuel dévoyé dont l'acte réprouvé est la manifestation.

Mais dans la vie primitive responsabilité et justice ne sont que des « épiphénomènes », ainsi que l'est la conscience dans l'activité mentale individuelle à son début. Les « pseudo-sentiments de responsabilité, de justice, ne constituent [à ce premier stade] que la révélation de l'existence en nous des sentiments de peur et de colère ». Le mot « justice », appliqué à ces débuts du droit pénal, exprime seulement ce fait que des émotions individuelles de peur, de colère, se sont *socialisées* sous forme de désapprobation collective, grâce à la sympathie sans cesse intensifiée et élargie. Or cette même sympathie, cette solidarité humaine élargie par la civilisation, fait qu'au dernier stade de développement social, la colère s'atténue, la cruauté disparaît, parce que *le délinquant est un homme* : l' « humanisme » entraîne l'abolition de la torture et la recherche des moyens de régénération; les sentiments humains protestent même contre *l'abandon* du condamné, au moment précis où il aurait besoin d'être secouru par le milieu social qui le rejette.

Quand les collectivités cessent d'être dominées par leurs instincts, quand leur développement intellectuel augmente en elles le *temps de réaction*, en plaçant entre l'excitation (due au délit ou au crime) et la répression, la conception d'un ensemble de fins et de moyens ou de procédés utilitaires, — la « trêve psychologique » —, le droit pénal devient essentiellement finaliste[1]. Il y avait déjà de la finalité dans la réaction instinctive entraînant la peine comme moyen de protection; mais ce n'était pas la finalité intelligente qui « transforme l'offense en une source de profit » (à l'origine, la « composition ») et qui prend pour moyen d'action un pouvoir organisé, capable de contraindre l'individu coupable à supporter les conséquences de sa conduite. Le principe de causalité est en un sens le fondement du droit pénal à ce moment de l'évolution sociale : les prescriptions de la collectivité

1. Cf. Hering « Zweck in Recht », Lanzi, p. 153.

doivent être les causes, les motifs de la conduite individuelle; les prohibitions des codes, conséquences des intérêts privés devenus intérêts collectifs, sont des principes sociaux d'inhibition individuelle sur lesquels on compte pour empêcher le dommage social; le droit enfin est la liberté organisée grâce à l'efficacité de la protection collective. Mais il ne faut pas voir simplement le côté négatif du droit pénal; s'il est inhibiteur, il vise aussi à susciter l'attention et par là même à régénérer mentalement celui qui sans la pression collective deviendrait un délinquant : c'est le côté humanitaire de la sanction intelligente. Les sentiments primitifs de désapprobation, très violents, ont fait la rigueur des pénalités; mais pour que la peine ait plus d'efficacité on l'individualise de plus en plus, ce qui permet de la rendre en même temps « rééducatrice ».

La conciliation des sentiments égoïstes et des sentiments altruistes se fait grâce à un ensemble de sentiments supérieurs qui donnent naissance à la moralité dans la sociabilité et à la « sanction éthique ». Celle-ci repose sur une sorte de « religion de l'Humanité » qui met au premier plan la fraternité, avec, comme moyen pour réaliser cette fin, l'éducation de tous les hommes, délinquants ou non[1]. L' « humanisme » devient ainsi le mobile de la conduite générale : il ne s'agit de rien de moins que de « raviver et d'intensifier chez tous le sens moral », chez quelques-uns par l'intermédiaire du droit pénal. Ce n'est donc pas comme on l'a dit un sentimentalisme poétique qui pousse les sociétés contemporaines à éliminer des peines infligées au coupable autant que possible la douleur; c'est le triomphe progressif d'un sentiment bien fondé de fraternité humaine.

— On voit que le rapprochement des deux pensées, celles de Zino Zini et de V. Lanza n'est pas artificiel; les deux thèses se complètent, se renforcent l'une l'autre.

III

Le Dr Adolf Reinach n'a pas cru pouvoir mieux montrer les rapports du droit et de la psychologie qu'en soulevant la question de la *causalité* au point de vue du droit pénal. Il a exposé successivement les trois thèses, celle de Liszt qui considère le coupable comme cause du méfait parce que son action a pris place parmi les *conditions nécessaires* de l'effet condamnable; celle de Birkmeyer qui prend le terme cause dans le sens le plus étroit, celui d'antécédent nécessaire mais éminemment efficace; celle de Kries, Merckel, Thon, Helmer, Rümelin et Liepmann, qui admet un choix plus large que ne l'admettait la

1. L'auteur rappelle à ce sujet la conciliation de l'*ego* et de l'*alter*, dans l'ouvrage de Baldwin (*Interprétation soc. et mor. des princ. du dév. ment.*) grâce à une sorte de processus « dialectique » de l'évolution personnelle, Lanza, p. 263-267.

précédente parmi les conditions de l'acte punissable, et qui fait rechercher comme cause l'ensemble des antécédents propres à produire spécialement l'effet donné, capables d'en rendre raison « adéquatement ». Aucune de ces trois théories ne paraît avoir sur les autres un avantage marqué au point de vue du droit pénal. Il s'agit de savoir ce que le Code pénal entend par cause, et non de se livrer à de vaines péculations sur la causalité [1]. Pour résoudre les problème de l'*imputabilité* d'un acte à une personne, il faut évidemment tenir compte dans les *délits intentionnels* non seulement de l'intention (qui peut simplement coïncider avec l'accomplissement de l'acte souhaité), mais encore de l'efficacité du projet et du désir : le délit intentionnel est caractérisé par l'exécution volontaire d'un dessein réalisable et dont la réalisation est assurée par l'auteur lui-même après une sorte de calcul des probabilités; dans les délits dus à la *négligence*, ce qu'on punit c'est la cause déficiente, mais en entendant la cause de la même façon que lorsqu'il s'agit de délits intentionnels, grâce à une analyse psychologique des conditions dans lesquelles la volonté doit se manifester. Dans tous les délits, il serait vain de se poser la question de l'efficacité de l'énergie volontaire ou la question de la liberté; la cause, en matière juridique et pénale, est non la condition plus ou moins éloignée, mais le principe *immédiat* de modification délictueuse ou criminelle. La responsabilité suppose liaison « immédiate » de la décision volontaire, de l'acte et de l'effet incriminé. Que cette conception choque ou non certaine « philosophie du droit » ou « philosophie morale », peu importe : la question de fait est seule à élucider, et elle peut l'être par la psychologie du délinquant ou du criminel considéré à partir du moment où il conçoit l'acte jusqu'au moment où il l'exécute (avec le moment nécessaire de l'examen des possibilités ou des chances de succès et des moyens d'exécution, etc.). Cette étude peut servir de base à une psychologie juridique (Rechtspsychologie), d'abord théorique et ensuite pratique.

IV

Le Dr Julius Petersen a, après bien d'autres, tenté d'envisager la question de la responsabilité et de la peine au point de vue soit du déterminisme, soit de la liberté. Il a rappelé les diverses phases historiques de la lutte entre partisans et adversaires d'une volonté plus ou moins indépendante de toute force extérieure; il a constaté le terrain perdu par les partisans du libre arbitre [2] malgré les récents efforts tentés par les adversaires du déterminisme [3] qui, abandonnant la

1. Reinach, p. 41, 42-43. Peu importe que l'on soit ou non d'accord avec Stuart Mill sur la question de la causalité.
2. Petersen, p. 18.
3. Cf. ch. VII, p. 102 sqq.: Lotze, Sommer, Wentscher, Meyer, Rümelin, Baumann.

thèse kantienne de la « liberté nouménale », maintiennent l'indépendance de la volonté à l'égard des motifs et du caractère personnel [1], vont même jusqu'à faire du caractère un produit de la libre volonté, mais en grand nombre tentent vainement d'opposer simultanément à l'indéterminisme « absolu » et au déterminisme complet un « déterminisme relatif ». L'auteur n'admet pas cette sorte de compromis. Nettement déterministe, il appelle « liberté » au sens positif du mot (*deterministiche Freiheit*), « l'auto-détermination de l'homme par son propre tempérament et son propre caractère ». Il n'a pas de peine à montrer que seule cette conception de la liberté s'accorde avec les données de la psychologie normale et de la psychopathologie. Il n'admet pas que l'on objecte les exigences de la morale et du droit, qui ne peuvent que prendre la volonté humaine telle qu'elle est. D'ailleurs, la responsabilité morale aussi bien que la responsabilité légale, le droit pénal tout entier, et en particulier toute la théorie de la peine (avec la thèse *utilitaire* ou la thèse du *redressement moral* qui actuellement l'emportent sur la thèse ancienne de la *réparation*), ne peuvent s'accorder qu'avec le déterminisme. Le droit pénal n'a qu'à rechercher, grâce aux lumières que lui apporte la psychologie, le moyen de remédier par une « motivation » en quelque sorte artificielle à une détermination défectueuse de la volonté chez le délinquant. En s'en tenant aux données positives de la psychologie normale et pathologique, on sera amené à apporter dans le Code pénal des modifications, qui permettront de substituer à des mesures inefficaces, inspirées par le dogme du libre arbitre, des moyens d'action véritables inspirés par la croyance légitime à la « liberté » ou la détermination personnelle.

Les quatre ouvrages que nous venons d'analyser montrent que la psychosociologie juridique peut fort bien avoir sa place parmi les sciences particulières dont devront tenir compte de plus en plus les théoriciens du droit pénal. A une vague philosophie sociale, souvent aventureuse, et à une métaphysique de l'âme ou de la personne humaine sans fondement objectif, se substituent ainsi des connaissances positives qui ne sont pas sans importance pour l'organisation de la vie individuelle et collective.

G.-L. Duprat.

1. Voir ch. II, p. 19, 37, 42, 46, sur la détermination par le caractère, confirmée par la statistique morale.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

L'Année philosophique (dix-septième année, 1906), publiée sous la direction de F. Pillon. 1 vol-in-8°, F. Alcan.

Ce volume contient, outre la bibliographie philosophique de l'année 1906, cinq mémoires importants, dont nous allons donner l'analyse.

1° *Sur le Banquet de Platon*, par V. Brochard, de l'Institut. — Dans cette savante et substantielle étude, M. Brochard, considérant l'économie générale du dialogue, cherche les rapports qu'il y a entre les discours qui le composent et la doctrine de Platon, quelle place doivent occuper, dans la philosophie platonicienne, l'enthousiasme et l'amour dont Platon fait un si grand éloge.

Il y a opposition entre les cinq premiers discours et le discours de Socrate; il ne faudrait pas croire que, dans la première partie du dialogue, Platon présente des points de vue auxquels il se serait arrêté pour s'élever à une conception plus haute; ce sont des théories contraires à la sienne et qu'il écarte. Il se moque des auteurs des cinq premiers discours; et ces discours ne sont que des parodies d'auteurs vivants. Platon est un homme de son temps qui ne craint pas de pasticher les philosophes qu'il réfute : le discours de Pausanias est une contrefaçon des discours de Prodikos et de ses distinctions subtiles; le discours d'Eryximaque correspond à ce que nous savons d'Hippias d'Elis dont il était disciple; faisant parler Aristophane, Platon a pris plaisir à imiter le ton habituel de ses comédies. Avec le discours de Socrate, il ne s'agit plus de sophistique, mais de philosophie. M. Brochard indique ce qui, dans la théorie de Socrate, appartient surtout à Platon; il précise les rapports de la théorie de l'amour avec la théorie de la connaissance et avec le reste du système. Une idée nouvelle, en opposition avec l'enseignement de Socrate, c'est la théorie de l'opinion vraie, intermédiaire entre la science et l'ignorance. Cette théorie appliquée à l'amour permet d'affirmer que l'amour, intermédiaire entre Dieu et les hommes, n'est, par lui-même, ni bon ni mauvais; toute sa valeur lui vient de ses effets qui sont ou conformes ou contraires à la beauté; aussi, l'amour le plus parfait sera-t-il celui qui produira dans les âmes la connaissance la plus haute des Idées; et, comme il y a opposition entre ces idées et celles du Socrate que nous fait connaître l'histoire, le Socrate du *Banquet* les attribue à Diotime. — Aussi, dans le système de Platon, l'amour n'occupera-t-il

qu'une place subalterne; le sentiment et le cœur seront subordonnés à l'intelligence. Des interprètes ont cru que l'amour était le terme suprême de la philosophie de Platon; on a cru aussi que l'amour et la pensée se confondaient en un même acte de connaissance parfaite. En réalité, pour Platon, la contemplation purement intellectuelle est la forme la plus parfaite de la vie; l'amour est l'auxiliaire qui nous guide; le sentiment n'est qu'un moyen pour s'élever à la pensée. Platon demeure un pur intellectualiste; c'est ce qui ressort même du texte de la *République* (518, c), où il est dit qu'il faut aller à la vérité avec l'âme tout entière, et où l'on ne saurait trouver, comme on l'a voulu, une intervention du sentiment dans la connaissance suprême. — Enfin, le problème posé dans le *Banquet* se rapporte à celui qui était agité dans toutes les écoles socratiques : la vertu peut-elle s'enseigner? Pour Platon, qui complète ici ce qu'il a dit dans le *Protagoras* et dans le *Ménon*, la vertu n'est pas donnée toute faite à qui que ce soit; elle ne sera pas non plus produite uniquement par l'action d'un enseignement; mais, quand il y a des dispositions naturelles, l'enseignement est nécessaire pour les développer; et le *Banquet* nous apprend comment on peut développer la vertu la plus haute, la science.

Le discours d'Alcibiade, qui fait l'éloge de Socrate, se rattache au sujet même du *Banquet*, bien que le fil de la pensée semble rompu. Platon a voulu montrer, dans la réalité concrète, ce que doit être la vraie philosophie, accompagnée de l'amour. Malgré les exagérations et les surcharges, ce portrait a une valeur historique; le *Banquet* est une réponse aux *Nuées*; il oppose le vrai Socrate à la caricature qu'en avait faite Aristophane.

2° *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène*, par G. Rodier. — Interprétant, de façon originale, la morale d'Antisthène, M. Rodier fait de ce philosophe le premier et le plus conséquent des ancêtres du pragmatisme. Antisthène méprisait la science; son nominalisme rendait impossible tout savoir scientifique. Dissipant certaines confusions de Zeller, M. Rodier montre qu'Antisthène s'opposait nettement à la doctrine socratique, subordonnant la volonté à l'intelligence, posait l'indépendance de la volonté, et « vidait la moralité de tout contenu intellectuel. » On objecte bien qu'Antisthène a soutenu que la vertu pouvait s'enseigner; mais il s'agit d'une gymnastique de la volonté, analogue à la gymnastique du corps; il s'agit de l'exercice, de la pratique empirique (ἄσκησις); et Antisthène a plus admiré, en Socrate, son caractère que son enseignement.

3° *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement*, par O. Hamelin. — M. Hamelin étudie l'*argument de la flèche qui vole*; et, sans prétendre apporter une découverte, ni ajouter au travail de M. Brochard (Compte rendu de l'Académie des sciences morales, 1888), l'auteur met en lumière l'explication donnée par

Simplicius, en s'écartant des interprétations de Renouvier, Zeller et Prantl. Selon Aristote, Zénon a fait une disjonction fautive; et, en croyant conclure au repos de la flèche, l'Eléate concluait seulement à une absence de mouvement qui en était bien différente.

4° *Sur la mémoire et l'imagination affectives*, par F. Pillon. — Dans cette longue et savante étude, M. F. Pillon ne traite pas uniquement une question de psychologie, comme le titre le laisserait supposer; suivant le problème dans ses prolongements, il aborde d'importantes questions de morale et de métaphysique. Depuis l'ouvrage de M. Ribot sur la *Psychologie des sentiments*, il est une vérité acquise à la science; c'est la priorité du sentiment sur l'intelligence, et celle du désir sur le plaisir et la douleur. Nous devons aussi admettre qu'il y a une mémoire affective, comme il y a une mémoire auditive et une mémoire visuelle; Spencer, Bain, M. Harald Höffding l'ont reconnu, mais Bain admet que la reviviscence des émotions dépend entièrement de celle des sensations concomitantes; W. James n'accorde aucune importance à la reproduction des sentiments, et en vient à nier la mémoire affective, dont M. Ribot a établi la réalité par des observations concluantes. Néanmoins, M. Ribot accorde trop à ceux qui nient la mémoire affective, quand il admet qu'à l'état abstrait elle n'est qu'une variété de la mémoire intellectuelle et qu'elle peut être qualifiée de fausse. Si abstrait qu'il soit, le souvenir affectif conserve toujours sa nature affective; et, si, *ordinairement, dans un grand nombre de cas*, l'éveil du souvenir affectif dépend du souvenir éveillé des sensations visuelles ou auditives, on peut contester qu'il en soit toujours ainsi. On a nié la réalité de la mémoire affective, parce que, pour être localisé dans le temps, le sentiment doit se rapporter à une sensation ou à une idée, parce que, aussi, la volonté ne peut guère éveiller des souvenirs affectifs sans le souvenir des circonstances dans lesquelles les sentiments se sont autrefois produits. Mais, comme l'a montré M. Fouillée, nos idées s'enchaînent, non seulement par des rapports logiques, mais aussi « par un rapport d'adaptation à nos sentiments ».

La mémoire affective est un des facteurs essentiels de l'évolution des sentiments. Il se produit ce qu'Ampère appelait le phénomène de la concrétion, de telle sorte que les sentiments actuels sont renforcés par des souvenirs de même nature; la mémoire affective détermine, en une certaine mesure, l'habitude et l'hérédité affectives; ainsi s'explique la production de certains faits psychiques nécessaires à la conservation de l'espèce humaine, tels que l'amour des parents pour leurs enfants plus grand que l'amour des enfants pour leurs parents, l'amour de la mère plus vif que l'amour du père. Ainsi s'explique aussi pourquoi certains esprits n'abandonnent pas la croyance aux dogmes religieux, alors qu'ils comprennent la valeur des arguments que l'on porte contre eux.

A la mémoire affective se joint naturellement l'imagination affective; on peut étudier son action dans les sentiments qui constituent la nostalgie, dans le pouvoir que notre liberté a, comme le pensait Épicure, sur les images affectives, dont elle peut augmenter la vivacité, dans la façon dont les mystiques chrétiens immobilisaient leur pensée sur des images capables de provoquer le sentiment cherché, dans le procédé de Pascal, etc. Il y a donc une auto-suggestion affective, comme l'a montré M. Paulhan dans *Les Mensonges du caractère*: une indifférence feinte finit pas devenir vraie; on connait aussi l'influence des actes habituels de chaque profession sur les sentiments de ceux qui l'exercent. C'est un tort de ne pas voir, comme W. James, que, dans tout cet enchevêtrement de phénomènes, les souvenirs affectifs jouent souvent le rôle de causes.

Cette mutuelle suggestion donne une plus grande intensité aux sentiments qui se communiquent; M. Espinas l'a bien montré dans *les Sociétés animales*. Tel est aussi le phénomène de contagion morale chez les hommes assemblés qui acceptent les sentiments grossiers plus facilement que les idées élevées. On peut aussi communiquer les sentiments généreux; l'éducateur devra les faire imaginer, les faire éprouver; une action sur la mémoire et l'imagination affective des élèves aura plus de résultats qu'un enseignement moral fondé uniquement sur des maximes et sur des déductions logiques.

En réalité, il n'y a pas séparation entre les facultés. Le rationalisme moral de Kant l'implique; mais le néo-criticisme la juge chimérique. Renouvier admet bien « la présence d'un élément passionnel jusque dans le fondement de la justice »; mais il n'a pas résolu toutes les difficultés qui se résolvent, si l'on admet — ce à quoi nous conduit la psychologie affective — que l'amour peut être l'objet de la loi morale, et que les sentiments subissent l'action de la volonté. Renouvier est resté trop près du criticisme kantiste sur les rapports de la volonté et des sentiments; aussi a-t-il tort de croire que le précepte affirmatif : Faites à autrui, etc., n'a pas une autre portée que le précepte négatif : Ne faites pas à autrui, etc. Pour M. Pillon, le précepte négatif est une première et imparfaite expression de la loi de justice, le précepte affirmatif se retrouve sous une forme abstraite dans le principe kantiste d'universalité; et il exige que la volonté agisse sur les sentiments de bienveillance et d'amour, pour en assurer la prédominance. C'est ainsi que la morale évangélique est en harmonie avec la nature affective de l'homme. Les personnes, étant moralement égales devant la raison, la sympathie, faculté de notre nature affective, les rend égales devant le cœur; l'imagination affective en est la condition nécessaire. De ces idées d'Adam Smith, Spencer tire des conséquences intéressantes, en disant que le sentiment de la justice est une combinaison de la sympathie avec le sentiment des droits personnels; mais cet instinct des droits personnels n'est pas

simplement un sentiment égoïste; dans l'amour de soi qui le constitue entre surtout un sentiment proprement humain : le respect de soi-même. C'est ce qu'avait compris Proudhon, qui a saisi mieux que Spencer le caractère spécifique du sentiment des droits personnels. Mais Proudhon est resté empirique, et il n'a pas vu que le principe de la morale était un des éléments aprioriques de la pensée.

Sympathie, imagination, nature affective doivent aider la raison pratique.

5° *Le Crépuscule de la morale kantienne*, par L. Dauriac. — La morale du devoir est à l'état de déclin. La crise actuelle peut se comparer à la crise de 1865, lors de la fondation du journal : *La morale indépendante*, dont les rédacteurs s'inspiraient de Proudhon, mais oubliaient que, avant lui, Kant avait voulu aussi détacher la morale de la religion. Après les belles leçons de M. Lachelier à l'École normale, les Kantiens de l'Université faisaient reposer le devoir sur l'acte de foi qui lui confère l'existence; plus tard, les conférences de l'École de morale relevaient encore de Kant, quoique à une assez grande distance. La réaction antikantienne est marquée par l'article où M. Brochard (*Revue philosophique*, janvier 1901) concluait en faveur d'Aristote contre Kant, et par le livre de M. Cresson sur *La morale de la raison théorique*. — D'autre part, au dilemme : « Kant ou Aristote », se superpose le dilemme : « Nietzsche ou Tolstoï ». On s'adresse à Nietzsche, car on désire se débarrasser de tous les devoirs de surcharge. Mais cette crise, ce ne sont pas les philosophes qui l'ont fait naître; ce sont plutôt des écrivains, des artistes, des esthètes qui s'insurgent contre la doctrine du péché, contre l'impératif catégorique. Nietzsche a eu pour précurseurs Renan, dans les *Dialogues* et dans les drames, Guyau, dans l'*Esquisse*, et M. Maurice Barrès, bien que ces écrivains aient parfois pensé autre chose que ce que leur a pris la génération qui les a lus. Nietzsche, refusant d'admettre morale ou science qui seraient imposées par une loi supérieure aux consciences, favorise l'individualisme anarchique; aussi, la crise actuelle est-elle une véritable épidémie d'individualisme à outrance. Quoi qu'il en soit, elle servira à montrer que l'explication morale de Kant n'est ni infaillible ni définitive; mais il ne faut pas oublier qu'elle est moins une crise de la pensée ou de la conscience qu'une crise de l'imagination; c'est surtout une crise littéraire.

La bibliographie philosophique contient les comptes rendus de quatre-vingt-six ouvrages parus en France dans le courant de l'année 1906. Elle est due à M. F. Pillon et à M. Lionel Dauriac.

Jules Delvaille.

G. Calò. — Il problema della liberta nel pensiero contemporaneo. Remo Sandron, Milano-Palermo-Napoli.

Le dualisme du caractère intelligible et du caractère empirique, par lequel Kant relègue la liberté dans l'inconnaissable, a laissé subsister dans toute leur force des difficultés auxquelles tentent de remédier tour à tour, l'indéterminisme physique, le phénoménisme, le contingentisme, le pragmatisme, critiqués principalement par l'auteur chez les philosophes français. Certaines doctrines sont un retour à la liberté d'indifférence; elles réduisent la liberté au hasard ou à « la chance », idée renouvelée de Hume. S'efforçant de « nier le caractère absolu des lois physiques à l'aide de ces mêmes lois, sans intervention d'un élement extra-phénoménal », elles sont « une projection, partiale, en termes de science, d'une exigence spéculative ». Pour le contingentisme, la loi circonscrit l'individuel sans l'atteindre, et n'est qu'une symbolisation de l'être véritable. La spontanéité du fait pris dans sa nouveauté (positivisme indéterministe), ou son indétermination qualitative, ne fondent pas une liberté propre à l'être moral, et ruinent d'autre part toute connexion et explication causale. Le néo-positivisme (Bergson, Le Roy) réduit la vie morale à un subjectivisme émotif, et mène à l'altruisme amoral de Remacle et à l'utopie d'une conscience spontanée à laquelle est étrangère la distinction du moi et du non-moi. Complément du contingentisme chez Ravaisson et Boutroux, le finalisme, loin de fonder la liberté, n'est-il pas la garantie de l'uniformité des lois? (Notons en passant que ce jugement ne nous paraît pas s'accorder entièrement avec l'esprit du monadisme Leibnizien.) Enfin, le calcul des probabilités, preuve de l'objectivité des possibles selon Renouvier, présuppose au contraire l'uniformité d'action des causes; et d'ailleurs imprévisibilité n'est pas liberté. D'autre part le subjectivisme de la connaissance (Hamilton), faisant cohabiter ces deux principes ennemis, liberté et causalité, n'est pas loin du scepticisme; auquel le néo-criticisme français tente d'échapper par la réduction du connaître au vouloir. De là le pragmatisme, qui identifie affirmation et liberté, va jusqu'à considérer raison et intelligence comme des produits secondaires de l'activité humaine et des besoins de la vie pratique (Le Roy), et, par la dépendance de la croyance vis-à-vis de la volonté, risque d'ôter à celle-ci tout caractère rationnel, universel et moral. L'absolu est cherché dans une raison pratique qui répudie la raison, dans l'action, terme englobant indistinctement l'activité morale et les activités inférieures, au risque d'une glorification des formes les plus primitives de l'existence,

Cette minutieuse et subtile discussion des doctrines nées du Kantisme, qui semble s'inspirer tour à tour du déterminisme et de l'intellectualisme, n'aboutit au rejet de ces conciliations que pour faire place à un substantialisme métaphysique en quelque sorte prékantien. Selon M. C. le postulat de la permanence de l'énergie, valable pour un sys-

tème clos, ne s'applique pas à un ensemble où se trouvent en présence l'esprit et la réalité physique. A la personnalité créatrice, équivalent contemporain de libre arbitre, il est nécessaire de donner pour centre un moi substantiel, en lequel s'unissent les attributs de connaissance et de volonté, et dont l'unité ne soit pas celle, toute formelle, d'une catégorie. Mais si l'affirmation du moi trouve dans les motifs « ses limites » plutôt que « ses éléments constitutifs », « si le vouloir ne peut procéder que du vouloir », l'antagonisme de la liberté et de la rationalité n'est-il pas ici près de renaître? Peut-être, après tout, M. C. a-t-il voulut surtout ramener la question de la liberté au point de vue du sens commun selon lequel toutes les controverses pour et contre le libre arbitre en présupposent l'idée et la réalité puisées directement dans la conscience.

J. PÉRÈS.

II. — Philosophie scientifique.

Sir Oliver Lodge. — LA VIE ET LA MATIÈRE, traduit de l'anglais par J. Maxwell, 1 vol. in-16, 148 p., Paris, F. Alcan, 1907.

Ce petit livre, de lecture facile et agréable, parce qu'il est très bien traduit, a pour objet essentiel la réfutation du monisme matérialiste d'Haeckel. Il a été écrit à l'occasion de la traduction anglaise des Énigmes de l'Univers. Ce dernier ouvrage est d'excellente vulgarisation; mais comme tous les ouvrages de vulgarisation, il traite un peu superficiellement des théories scientifiques très complexes, et les expose d'une façon si sommaire, que parfois elle peut paraître infidèle. Aussi en tire-t-il des conclusions aventurées. Il y avait quelque chose d'énervant pour un physicien de la valeur et de la précision de Lodge à voir que l'immense succès de cet ouvrage en faisait l'Évangile de quantité de lecteurs, bons esprits sans doute, mais trop insuffisamment renseignés au point de vue scientifique pour être des esprits critiques. De là l'idée de réagir contre cette tendance, et d'apporter quelques-uns des éléments nécessaires à une réflexion critique.

Seulement Lodge n'a pas reculé devant le plaisir de dogmatiser à son tour. A la vulgarisation dogmatique du matérialisme, il a opposé la vulgarisation, non moins dogmatique, d'une métaphysique spiritualiste. Et si les conclusions de Haeckel étaient quelquefois aventurées et forçaient le sens scientifique des propositions sur lesquelles il s'appuyait, les conclusions de Lodge, lorsqu'il veut faire concorder les résultats de la science avec les exigences de la théorie du libre arbitre, l'immortalité de l'âme, les croyances religieuses, etc., ne sont pas moins hasardeuses.

On peut dire que toute la partie négative de l'œuvre de Lodge est excellente. Elle témoigne d'un respect de la science, dans sa lettre et

son esprit, que le dogmatisme « scientiste » d'Haeckel est loin de toujours conserver. Mais la partie positive est aussi faible que celle de Haeckel.

L'idée capitale en est, pour ce qui concerne la théorie du libre arbitre, que si les forces de la nature sont constantes en grandeur, et à ce point de vue déterminées d'une façon invariable, elles ne sont pas déterminées immuablement en direction. Elles peuvent être dirigées arbitrairement sans qu'aucune loi physique en souffre : la vie et l'âme sont les principes directeurs des forces physiques. Il y a déjà longtemps que Descartes avait soutenu pour la volonté une théorie analogue, et longtemps aussi que Leibnitz lui avait fait remarquer que lorsque la direction d'un mouvement, effet d'une force donnée, avait varié, l'expérience nous révélait toujours, comme cause de cette variation, la variation de la grandeur des forces en jeu dans le système. N'était-ce pas la preuve que des forces physiques nouvelles étaient à considérer? Autrement dit tout changement de direction dans les effets d'une force mécanique est produit par une autre force mécanique. Le déterminisme porte à la fois sur la grandeur et sur la direction des forces. Le principe de Carnot a pu de nos jours être traduit chez des physiciens, qui sont aussi éloignés que possible du matérialisme, par cette formule : Tous les phénomènes de l'univers ont une orientation déterminée.

Pour ce qui concerne l'immortalité de l'âme, le raisonnemet de L. semble encore plus faible. Il consiste à dire que la vie et la pensée doivent être des forces constantes en grandeur, comme toutes les autres forces, donc impérissables. Nous sommes donc enfermés dans ce dilemme : ou vie et pensée sont des forces matérielles, et alors elles sont susceptibles de transformation et d'équivalence, n'ont aucune qualité pour être considérées comme *directrices* des autres forces, et le matérialisme ou le parallélisme sont justifiés ; — ou bien elles sont de natures différentes, et rien alors n'implique leur constance. Les thèses de L. ne sont pas plus solides que celles de Haeckel ; ces deux dogmatismes se ruinent en s'opposant, et sont aussi extérieurs à la science l'un que l'autre.

De l'excellente partie critique de ce livre (c'est de beaucoup la partie la plus importante d'ailleurs) on peut donc conclure ceci : La science, dans son état actuel, nous invite impérieusement à une attitude critique envers toutes les métaphysiques. Elle ne se prête à la justification d'aucune.

ABEL REY.

Dr **Karl Neisser.** — PTOLEMAUS ODER KOPERNIKUS? vol. VII de la Natur- und Kulturphilosophische Bibliotek. in-8°, 153 p., Barth. Leipzig, 1907.

Ptolémée ou Copernic? Il paraît au Dr Karl Neisser (d'ailleurs il

n'est pas, le seul à avoir cette opinion), que la question n'est pas encore résolue : « les pièces du procès sur le mouvement du ciel, dit-il ne doivent pas être classées », malgré le succès universel du système du monde de Copernic, depuis deux siècles, et l'abandon complet du système de Ptolémée sur l'immobilité terrestre. Aussi une étude sur le mouvement de la terre, étude particulière qui entraîne avec elle une étude générale sur le concept du mouvement est-elle pour l'auteur toute d'actualité.

Elle lui a été suggérée, ainsi que la nouvelle hypothèse qu'il expose et qui est un retour partiel au système de Ptolémée par la nouvelle manière de concevoir le mouvement : conception du mouvement comme *relatif*, dans toute l'acception du terme, abandon décisif de tout résidu emprunté à la conception du mouvement absolu qui sous-tendait toujours les théories de l'ancienne mécanique classique.

N'est-il pas naturel alors, si le mouvement n'est que relatif, de prétendre que le système de Ptolémée et celui de Copernic sont des représentations équivalentes des mouvements astronomiques ?

Cette conception philosophique, aussi bien que physique, de la relativité du mouvement, est la conception de Mach. Mach et ses partisans, de plus en plus nombreux, n'hésitent pas à dire en effet que les théories astronomiques et physiques de Ptolémée et de Copernic ne conduisent à des conséquences différentes que parce que le point de vue du spectateur est dans un cas, la terre, dans l'autre cas, le soleil. Le repère auquel on rapporte le mouvement est la seule cause de divergence. Or il est arbitraire.

N. croit que cette vue peut être encore dépassée. Il n'y a, pour ainsi dire qu'à se libérer aussi bien d'un de ces repères que de l'autre, et à prendre des relations de mouvement, dans la nature, une vue d'ensemble qui soit, sinon indépendante de tout repère (ce qui rétablirait la considération du mouvement absolu). au moins aussi indépendante que possible d'un repère anthropomorphique.

Parti de ces principes sur le mouvement dans la nature, sa relativité et son inversibilité, il examine l'inversion que Copernic opère dans les mouvements célestes, et la découverte d'un contre-mouvement des étoiles fixes, puis le contre-mouvement du soleil, la rotation de la terre sur son axe (aplatissement des pôles et renflement équatorial, pendule de Foucault, variations de l'accélération due à la pesanteur), la rotation de la terre autour du soleil, et la théorie de la gravitation. L'ouvrage arrive aux conclusions suivantes : la théorie du mouvement du ciel, et la théorie du mouvement de la terre, sont chacune isolément insoutenables. Il faut envisager une conception synthétique qui embrasse à la fois les deux théories antagonistes, et s'appuie sur le double mouvement du ciel et de la terre. L'auteur croit du moins que toutes les indications historiques vont dans ce sens, et il a le ferme espoir que la solution qu'il esquisse contribuera utilement au progrès des sciences de la nature.

Au fond, la théorie esquissée par N. est beaucoup moins révolutionnaire que son titre ne le faisait prévoir. Il est admis aujourd'hui — et depuis longtemps —, que le soleil et les étoiles ne sont pas absolument fixes. On a assigné, tout le monde le sait, bien que la précision soit ici difficile, une trajectoire suivie par le soleil vers une étoile de la constellation d'Hercule, et des mouvements très peu apparents de certaines étoiles. Mais tout cela, il convient de le remarquer, est la conséquence directe non du système mécanique de Ptolémée mais du système mécanique de Copernic, de Kepler, de Newton. Les idées astronomiques du mouvement du ciel ou du mouvement de la terre ne sont qu'accessoires. Si N. en reste là, il ne risque guère d'être contredit. S'il croyait pouvoir aller plus loin et admettre un mouvement propre du ciel en bloc, et un ciel *réalisé*, en quelque sorte, je crois qu'il ne serait suivi par personne, et par Mach, et les relativités, moins que par quiconque, car il rétablirait une représentation absolue du mouvement incompatible avec les faits. Il convient de remarquer d'ailleurs à propos de la relativité du mouvement, que si celui-ci dépend évidemment d'un système de repères, il ne s'ensuit pas que la *mécanique* de Ptolémée soit équivalente à celle de Copernic. Il y a deux choses à considérer : la description des mouvements, et les fondements mécaniques de cette description : la *représentation*, la *description* des mouvements apparents dans le système de Ptolémée est la traduction des relations du mouvement des astres quand on considère les choses de la terre. Que cette traduction soit très pénible, il ne faut pas s'en étonner puisqu'en se plaçant sur la terre, on complique étrangement les apparences, et on les compliquerait bien plus en se plaçant sur la lune, puis sur un solide tournant autour de la lune, ou simplement sur un train zigzaguant à la surface de la terre.

Plaçons-nous au contraire sur le soleil : la traduction des relations de mouvements devient très simple, pour le système solaire. Si les étoiles que nous connaissons forment un système, la traduction des mouvements de tout le système sera encore la plus simple, en se mettant au centre de gravité de ce système.

Mais que l'on considère les choses de la terre, du soleil, ou du centre de gravité de la nébuleuse dont fait partie le soleil, ou du centre de gravité d'un système de nébuleuses dont ferait partie cette nébuleuse, etc., il n'en reste pas moins que la description pourra être expliquée, de la façon qui satisfait l'esprit (ce qui est le sens le plus simple de « rationnel »), et *comprise* par l'esprit, en partant de la théorie Copernic-Newton, et non de la mécanique de Ptolémée. La description de Ptolémée peut être considérée rationnellement comme un cas de la description newtonienne quand on suppose le spectateur sur la terre. La description copernicienne ne peut-être un cas de la description de Ptolémée si le spectateur se transporte sur le soleil ou sur un autre point. Il y a là une vérification expérimentale de la méca-

nique copernicienne (Painlevé), et une *élimination du subjectif au profit de l'objectif.*

Et, selon le mot de H. Poincaré, « la vérité pour laquelle a souffert Galilée, reste quand même la vérité ».

ABEL REY.

III. — Psychologie.

A. Binet. — L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE, 13e année. Paris, Masson, 1907, in-8° de 496 pages.

La nouvelle *Année psychologique* a définitivement pris la tournure qu'esquissaient de plus en plus nettement les derniers volumes d'où avait disparu cet Index bibliographique annuel, publié en commun avec la *Psychological Review*, qui rendait de si réels services, et où se réduisaient de plus en plus les analyses de travaux psychologiques, devenues trop rares et trop incomplètes pour qu'on en regrette la disparition définitive.

En revanche, on est surpris de ne plus retrouver les revues annuelles, qui se substituaient heureusement aux analyses et permettaient de tenir assez rapidement le lecteur au courant des principales recherches effectuées au cours de chaque année écoulée dans une branche déterminée de la psychologie.

A cette conception a succédé celle qui tend à faire de l'*Année* comme des « Archives annuelles de Psychologie », de mises au point plus systématiques, sur des questions définies, et dont la bibliographie peut chevaucher sur un laps de temps plus considérable. Cela fournit des études plus intéressantes à lire, moins décousues peut-être et de titres plus séduisants, mais moins précieuses malgré tout, comme instrument de travail, que les plus modestes revues annuelles d'antan.

Les vingt-six travaux de cette treizième année psychologique, où se mêlent habilement les sujets les plus divers, entraînent la psychologie dans des incursions sur les terrains contigus de la philosophie, de la biologie et de la sociologie, constituent un ensemble bien imposant pour l'analyste qui en doit rendre compte. On nous excusera donc d'être très bref.

I. — H. POINCARÉ. *La relativité de l'espace.* — Nous traduisons la physique expérimentale dans notre langage de la géométrie à trois dimensions; il serait possible de l'exprimer dans le langage d'une autre géométrie fondée sur un autre nombre de dimensions; mais c'est notre langage usuel qui réussit le mieux, qui s'adapte le plus facilement aux modalités de notre expérience. La géométrie n'est pas expérimentale au sens propre, car c'est par une construction de l'esprit qu'on édifie des concepts admirablement précis sur des données confuses, mais c'est à propos de l'expérience qu'elle naît, c'est à l'expérience

qu'elle s'adapte. L'auteur laisse en suspens la délicate question de la part à faire aux transmissions héréditaires et aux habitudes acquises par l'individu dans cette résultante qui constitue une sorte d'instinct géométrique.

II. — M. Foucault. *Les progrès de la psychophysique.* — Le titre de cet intéressant travail dû à la plume du savant qui s'est spécialisé en France dans l'étude, surtout historique, de la psychophysique, est un véritable paradoxe, car ce qu'il marque c'est un recul général et continu de la tentative où Fechner croyait voir une science définie, d'un ordre de précision voisin de celui de la physique. Et c'est à une conclusion voisine de celle des remarquables articles que M. van Biervliet a écrits dans cette *Revue*[1] qu'aboutit M. Foucault, quand il constate que les mesures des seuils des sensations ne prétendent plus porter que sur des grandeurs psychiques prises en elles-mêmes et qu'il termine en disant que c'est « dans le domaine de la perception d'abord que la psychologie peut se constituer comme expérimentale et quantitative ».

III. — P. Souriau. *La perception des faits psychiques.* — L'auteur cherche à montrer que la connaissance de nos sensations est beaucoup plus proche qu'on ne le croit de la sensation elle-même, comme phénomène de la connaissance des faits extérieurs : Le sujet n'est jamais identique à l'objet. C'est, en termes plus psychologiques, l'équivalent de la distinction kantienne devenue classique.

IV. — F. Plateau. *Les insectes et la couleur des fleurs.* — Il y aura tantôt trente ans que des débats sont engagés sur la question de savoir si les insectes sont attirés par la couleur des fleurs dont ils assurent la fécondation croisée par leurs visites successives et intéressées, ou si seule l'odeur joue un rôle, auquel cas on ne pourrait plus invoquer la sélection utilitaire pour expliquer les couleurs « voyantes » des fleurs. Depuis douze ans, presque sans interruption, M. Plateau s'efforce de démontrer que, si à la rigueur il y a perception des couleurs chez les insectes, au moins ce n'est jamais à leurs couleurs que sont reconnues les fleurs contenant le pollen ou le nectar cherché. Les expériences, qu'il résume, furent variées maintes fois pour répondre aux objections, et ses critiques furent diverses pour réfuter la valeur des expériences qu'on lui opposa. Et il ne semble pas, en réalité, que la question puisse être encore considérée comme définitivement résolue.

V. — G. Zeliony. *De la sécrétion de salive dite psychique.* — Résumé rapide d'expériences dirigées par Pavlow, et qui permettent, par des moyens strictement physiologiques de faire des mesures très précises du seuil des sensations, de la discrimination sensorielle chez les chiens, par association d'excitants déterminés avec un excitant de la sécrétion salivaire (vue de viande, par exemple), le dernier pouvant être supprimé, et les premiers variés de différentes façons; la sécrétion de

1. *Revue philosophique*, 1907 et janvier 1908.

l'animal constitue la réponse automatique et tout à fait sûre à cette question qu'on lui pose : l'excitant nouveau paraît-il ou non identique à l'excitant primitif (auquel la sécrétion salivaire est associée). Des résultats tout à fait intéressants ont été déjà obtenus, et il y a là une voie pleine de promesses.

VI. — LEY. *Le médecin et le pédagogue.* — L'auteur cherche à montrer la nécessité d'une étroite collaboration entre le médecin et le pédagogue, à l'école.

VII. — J. MAXWELL. *Psychologie et métapsychique.* — La métapsychique est une pionnière qui ouvre des voies, dans des forêts touffues, pleines d'embûches et d'obstacles, à la psychologie. La télépathie apparaît à l'auteur, dans ce démembrement progressif des sciences occultes, comme devant rentrer bientôt dans la science sans qualificatif.

VIII. — J.-J. VAN BIERVLIET. *Le toucher et le sens musculaire.* — Des recherches sur les rapports de la sensibilité à l'écartement de la main et du front, suivant la mobilité acquise de la peau de la tête ont montré que la finesse de cette sensibilité était connexe, non pas seulement comme on le dit, à la mobilité naturelle des régions du corps, mais à leur mobilité réelle, même acquise. L'auteur en conclut, ainsi que de recherches parallèles sur la plus grande finesse de sensibilité pour les contacts successifs que pour les simultanés, que des mouvements inappréciables mais efficaces interviennent dans ce mode de perception, et que le sens musculaire doit jouer, pour le tact, un rôle analogue à celui qu'il joue dans la vision.

IX. — DECROLY et DEGAND. *Expériences de mémoire visuelle verbale.* — Démonstration expérimentale du rôle important de l' « intérêt » dans la mémoire. Chez les enfants anormaux, qui constituent des réactifs grossissants pour certaines expériences psychologiques, et chez les enfants normaux eux-mêmes, les lettres sont moins remémorées que les syllabes, les syllabes que les mots, les mots que les phrases (de 3 mots). Cela est en rapport avec la théorie de Decroly sur l'enseignement de la lecture, d'après laquelle il ne faut pas partir de la lettre, élément abstrait, pour constituer ensuite par synthèse le mot et la phrase, mais de la phrase, élément intéressant, qu'on décompose ensuite en ses éléments analytiques. C'est en effet la marche de l'esprit humain et l'on sait déjà que, pour l'avoir méconnu, notre enseignement des langues vivantes était toujours, jusqu'ici, resté stérile.

X. — B. BOURDON. *Sensibilité cutanée ou sensibilité articulaire.* — L'auteur croit que le prétendu sens musculaire se ramène en réalité à un complexus de sensations cutanées, et les expériences intéressantes qu'il rapporte paraissent à cet égard très probantes. Mais pourtant, dans cette conception, il reste des faits difficilement explicables, en particulier dans la pathologie des maladies organiques.

XI. — H. PIÉRON. *Grandeur et décadence des rayons N. Histoire d'une croyance.* — Exposé sommaire, fait d'un point de vue psycho-

logique, de l'histoire des rayons qui connurent, dans les premiers mois de 1904 un glorieux apogée; la chute n'en fut que plus rude.

XII. — G. Bohn. *L'acquisition des habitudes chez les animaux.* — Exposé d'expériences faites par divers auteurs sur « l'habileté psychique à apprendre », depuis celles de Thorndike sur les vertébrés à sang chaud, qui ont eu, surtout en Amérique, de nombreux imitateurs, jusqu'à celles qui concernent les invertébrés les plus inférieurs. Pour les protozoaires, eux-mêmes, « il y a tout lieu de penser, dit M. Bohn, qu'ils sont capables d'acquérir des habitudes à la manière des animaux supérieurs ».

XIII. — Crépieux-Jamin. *L'expertise en écritures et les leçons de l'affaire Dreyfus.*

XIV. — E. Maigre. *La nature et la genèse des instincts d'après Weismann.* — Dans ce très clair exposé des théories de Weismann sur l'instinct, exposé non dépourvu de critiques, l'auteur a cité assez d'exemples pour donner aux psychologues l'idée d'examiner de plus près les faits complexes que nous offre la biologie animale, de ne pas s'appuyer toujours sur le mol oreiller des idées toutes faites et de ne pas ressasser indéfiniment les mêmes faits qui traînent partout.

XV. — A. Imbert. *L'étude scientifique expérimentale du travail professionnel.* — Tous les lecteurs de l'article de M. Imbert seront d'accord avec lui sur l'intérêt d'une telle étude qui, entre ses mains, a donné déjà de fort intéressants résultats.

XVI. — R. Masselon. *L'affaiblissement intellectuel.* — Étude de la démence précoce où l'affectivité paraît d'abord atteinte, de la démence sénile où domine surtout la dépression, de la paralysie générale enfin où l'affaiblissement de la mémoire va de pair avec l'incohérence des associations.

XVII. — E. Régis et G. Laurès. *La confusion mentale chronique.* — Description d'une individualité nosologique qui avait été signalée, mais n'avait jamais été l'objet d'une étude systématique.

XVIII. — J. Deniker. *La question de races en psychologie.* — Exposé d'une classification utile pour la psychologie ethnique.

XIX. — L. Frédéricq. *Les conditions physico-chimiques du fonctionnement des centres nerveux.* — M. Frédéricq a remplacé ses excellentes revues annuelles de physiologie du système nerveux par cette non moins excellente mise au point d'une question aussi complexe qu'importante. On ne peut songer à résumer ce résumé plein de faits d'où se dégage très nettement la conclusion que le fonctionnement de tous les centres nerveux est conditionné par des modifications physico-chimiques des cellules.

XX. — C. Chabot. *La coopération de l'école et de la famille.*

XXI. — Fernand Bernheim. *L'évolution du problème des aphasies.* — On trouve dans cet article de l'homonyme du savant nancéen un exposé des vives discussions auxquelles a donné lieu la localisation

de l'aphasie, discussions souvent bien confuses. Les quelques considérations personnelles de l'auteur ne sont pas toujours très heureuses. Il se demande comment il pourrait y avoir des représentations motrices des mouvements d'articulation des mots, et, ne les concevant pas, parce qu'elles ne lui apparaissent pas sous la forme visuelle ou auditive, il en conclut qu'il n'y a pas d'images motrices des mots. C'est bien simplifier la question!

XXII. — E. Wertheimer. *La douleur et les nerfs dolorifiques.* — Étude tout à fait remarquable de mise au point des connaissances actuelles sur la question physiologique de la douleur; il sera impossible de s'occuper de la douleur sans s'appuyer sur ce travail, qui ne peut être analysé, dans sa riche complexité.

XXIII. — A. van Gehuchten. *Les voies nerveuses périphériques.* — M. van Gehuchten qui s'adonne à la tâche difficile, mais utile, de se tenir au courant, et de tenir le public au courant des travaux modernes concernant l'anatomie et l'histologie du système nerveux, expose un grand nombre d'études importantes sur les voies centripètes et les voies centrifuges périphériques, en attendant que nous puissions les retrouver dans une édition nouvelle de son remarquable traité.

XXIV. — G. Bonnier. *La double individualité du végétal.* — Cet article de haute vulgarisation botanique nous est un nouvel exemple du remarquable talent d'exposition du professeur de botanique de la Sorbonne.

XXV. — G. Cantecor. *La morale sociologique.*

XXVI. — J. Larguier des Bancels. *L'étude de l'intelligence.* — De cet exposé des recherches sur l'association faites par Ach et par Watt ressortent des constatations intéressantes, et qui montrent bien que la psychologie expérimentale n'est pas stérile comme on le dit trop souvent en France, pour excuser notre infériorité à cet égard vis-à-vis des pays étrangers. Seulement, comme pour toutes les méthodes scientifiques, il faut savoir se servir de ces méthodes expérimentales, qui sont délicates, et ne pas s'illusionner sur des chiffres qui ont parfois trop de sens différents pour avoir un sens.

XXVII. — Dans une lettre de discussion, enfin, M. Lécaillon réfute un certain nombre de reproches que, dans la précédente *Année*, lui avait faits M. Bohn.

H. Piéron.

Auguste Brasseur. — La psychologie de la force. 1 vol. in-8°, 245 pages. Paris, F. Alcan, 1906.

Les Cartésiens ont commencé à attaquer le dogme de l'existence réelle de la force, « soutenu principalement par la théocratie et la métaphysique ». Mais des obstacles nombreux ont empêché jusqu'à pré-

sent ce travail « d'épuration philosophique » d'aboutir complètement. La physique, il est vrai, la chimie et la physiologie se sont débarrassées progressivement des concepts métaphysiques. Pourtant le mot de force se retrouve encore, presque à chaque pas, sous la plume des savants les plus autorisés. Pour eux il n'y a là qu'un mot, mais psychologues et métaphysiciens veulent la plupart du temps apercevoir sous le mot la réalité. B. croit qu'il est temps d'en finir et de supprimer « un mot qui n'a pas de signification précise et prête à tant d'ambiguïtés. Si les vues exposées dans cette étude sont confirmées par les faits; si nos hypothèses et nos inductions sont admises, la force, sans soutien comme sans utilité, sera disqualifiée et se trouvera avantageusement remplacées par le simple *mouvement synthétisé*. Elle restera reléguée dans les sciences exactes où, dans les calculs, elle abrège le langage et ne conduit à aucune erreur. Il reste entendu que, dans ce cas le mot *force* recevra une définition précise ».

Le principal avantage que voit à cette réforme B. c'est que « le mouvement paraissant universel dans tout ce qui nous entoure, acquerrait la même importance partout, dans les différents corps de la nature. Ces derniers posséderaient donc en eux la raison même de leur activité, sans qu'il soit besoin de la supposer venir du dehors ».

B. croit que les théories nouvelles de la physique sont favorables à ses vues, notamment la théorie électronique, la matière (qu'il définit un peu sommairement). Il n'en reste pas moins exact que dans cette théorie la masse devient fonction du mouvement et que la gravitation semble pouvoir être expliquée d'une façon purement cinétique.

Pour justifier ces idées générales, l'auteur recherche ce qu'est la force, le sens qu'on donne à ce mot, à propos de la loi physique, de la loi de continuité, de la loi de causalité, de la résistance et du mouvement. Il s'attaque enfin au concept de force considéré en lui-même, *in abstracto*. Il n'a pas la prétention d'épuiser chacun de ces sujets, mais de les effleurer dans les limites de ce qui était nécessaire à l'objet général du travail.

Les idées de B. n'ont rien qui soit en désaccord avec l'état actuel des sciences physico-chimiques. La plupart des savants y souscriraient; ils n'emploient le mot force ou énergie (que B. considère comme son succédané) qu'en prenant bien soin d'avertir qu'il n'y a là que des expressions métriques et aucune entité. Que les sciences physico-chimiques évoluent sous l'influence des théories cinétiques, surtout en ce moment, est aussi incontestable. Et je crois bien, avec l'auteur, qu'elles seront toujours, comme elles l'ont été depuis qu'elles sont « sciences », essentiellement mécanistes. Mais qu'il soit nécessaire de bannir les mots force et énergie, que leur usage soit dangereux serait peut-être accordé moins facilement par les savants qui les trouvent commodes. Il y a une trentaine d'années, la plupart des physiciens et des mécaniciens se préoccupaient effectivement d'éliminer la

« force », à cause des contresens ou des non-sens auxquels l'usage de cette expression mécanique prêtait chez les métaphysiciens, et les gens mal informés, à cause aussi des tendances qu'elles semblaient autoriser chez certains physiciens. Aujourd'hui ces périls semblent-ils définitivement écartés aux yeux des savants? Sans doute, car ils ne paraissent plus y accorder d'importance. Les mécanistes les plus vigoureux, les cinétistes les plus convaincus (les électronistes par exemple) emploient le mot, sans croire abandonner quoi que ce soit de leur rigueur, et sans croire qu'il peut être mal interprété. Les grosses discussions ont l'air de se porter sur un autre terrain.

ABEL REY.

Prof. Dr. Arnold Pick. — STUDIEN ZUR HIRNPATHOLOGIE UND PSYCHOLOGIE. Berlin, S. Karger, 62 p., 5 planches, 1908.

Des quatre notes réunies ici, celle qui présente le plus grand intérêt théorique est la communication faite par l'auteur au Congrès international de psychologie, de psychiatrie et de neurologie d'Amsterdam (II : *Die umschriebene senile Hirnatrophie als Gegenstand klinischer und anatomischer Forschung*). P. y rappelle les raisons pour lesquelles l'étude des symptômes consécutifs à des lésions pathologiques même bien limitées (*Herdaffektionen*) ne peut guère donner de renseignements nets sur la localisation des *fonctions* dans le cerveau : actions diffuses tenant à l'évolution des foyers, etc. Il pense que l'atrophie sénile qui, si souvent, débute par une région déterminée du cerveau, fournit un instrument d'analyse d'une précision bien supérieure : l'atrophie sénile manifeste, en effet, un caractère électif très accentué par rapport aux diverses couches qui composent l'écorce cérébrale (se rappeler, par exemple, les schémas de Cajal); elle nous permet ainsi d'assister à l'élimination progressive de systèmes de neurones susceptibles d'être considérés comme ayant réellement une unité fonctionnelle. Par exemple, l'atrophie sénile atteint, en général, d'une façon particulièrement précoce, le lobe temporal de l'hémisphère gauche : il est légitime de rapprocher ce fait de la perte de la mémoire des mots. — Il y aurait lieu de comparer les indications obtenues par cette méthode avec celles que fournit la paralysie générale, dont les lésions semblent aussi, à une certaine période, être limitées à telle couche de l'écorce.

La note nouvelle qui termine la publication (IV : *Zur Symptomatologie des atrophischen Hinterhauptslappens*) fait connaître un cas intéressant qui vient à l'appui des remarques générales de l'auteur. Un malade, observé par P. pendant un an et demi, était incapable de montrer exactement les parties d'un objet de grande taille et souvent, par suite, de reconnaître l'objet : un portrait d'homme, plus grand

que nature, était pris pour celui d'une femme, etc. De petits objets étaient souvent mieux reconnus; en outre, le malade témoignait, par ses propres expressions, de la peine qu'il éprouvait à « recomposer » ses perceptions. — P. discute les différentes interprétations qui pourraient tendre à ramener le cas à une formule connue : il admet que le trouble consiste, en réalité, dans un affaiblissement du pouvoir de synthétiser les impressions visuelles, de grouper les différentes parties en un ensemble unique (*Komprehension*). On serait en présence de cet état de « désagrégation des éléments de la perception simple », de « chaos sensoriel » dont Claparède (*Année psychol.*, VI, 1900, p. 84) invitait la pathologie à vérifier l'existence. L'examen de la lésion a fait constater à P. une atrophie sénile simple, intéressant surtout les lobes frontaux et les lobes occipitaux. — Des phénomènes analogues, mais plus étendus, ont été observés par P. dans un autre cas où de nombreux foyers de ramollissement coexistaient avec l'atrophie sénile.

La première note (I : *Ueber Störungen der Orien-tierung am eigenen Körper*) contient l'observation d'une femme qui ne peut trouver qu'avec beaucoup de difficultés les différentes parties de son propre corps : il y a des erreurs commises, des plaintes « de ne pas voir »; finalement, le succès est obtenu par un mouvement d'allure automatique. P. interprète en supposant un affaiblissement de la représentation visuelle du corps : les sensations tactiles et musculaires qui, chez l'enfant, servent de point de départ à la représentation du moi physique, reparaîtraient ici au premier plan par suite de l'insuffisance de la représentation visuelle. P. rapproche lui-même ces considérations de la théorie indiquée par V. Henri (*Ueber die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes*, 1898), qu'elles lui paraissent confirmer.

La troisième note (III : *Ueber Asymbolie und Aphasie*) traite une question de terminologie : ne vaudrait-il pas mieux, au lieu d'opposer l'« aphasie » à l'« asymbolie » (au sens étroit), réunir sous cette dernière désignation tous les cas dans lesquels est lésé le pouvoir de comprendre ou d'exprimer des idées « par des signes »?

H. Daudin.

Rogues de Fursac. — Un mouvement mystique contemporain. Le Réveil religieux du pays de Galles (1904-1905). Paris, F. Alcan, 1907, 188 pages.

L'auteur a été étudier sur place le réveil religieux du pays de Galles. Dans ce livre, de lecture facile et agréable, il donne ses notes de voyage et les résultats de son enquête. Il a assisté à quelques réunions; il a vu quelques-uns des principaux revivalistes; il a inter-

viewé de nombreux Gallois; il a cherché — et c'était l'objet propre de son enquête — quelle pouvait être l'influence du réveil sur l'aliénation mentale.

Son livre confirme, en somme, pour tout ce qui concerne les faits, l'enquête du pasteur Bois (*Le Réveil du pays de Galles*, 1906) et les nombreuses études parues en Angleterre. Il montre bien le caractère spontané de ces assemblées, où l'individu, soutenu par l'excitation collective, se laisse aller à ses inspirations; le caractère soudain et inattendu des conversions (de bonnes pages sur la conversion, 74-79); l'émotivité extraordinaire et instable, l'hyperactivité de l'imagination, la grande mobilité des idées, et l'impulsivité chez un grand meneur comme Evan Roberts. A côté de ces facteurs psychologiques il signale justement les influences ethniques et sociales, qui ont préparé le Réveil.

En ce qui concerne l'objet propre de l'enquête de M. R. il semble résulter des chiffres fournis par l'asile de Bridgend que le Réveil a fait baisser le chiffre des psychoses alcooliques, et monter le chiffre des psychoses par exaltation religieuse. D'autre part le Réveil semble avoir diminué les cas d'ivrognerie et la consommation de l'alcool, au moins dans les campagnes et localités d'importance secondaire.

Ce livre est sans prétention (p. 6) : il ne veut nous donner que des notes de voyage, des renseignements personnels, une vue directe des faits; il nous donne de plus, çà et là, d'intéressantes analyses. Il ne suffirait pas à faire connaître le Réveil gallois, ni ce grand phénomène des Réveils religieux en général : l'auteur a voyagé au pays de Galles en 1906, alors que le Réveil commencé en 1904 était déjà presque éteint : il n'en a pas vu la grande période : il n'a pas vu grand'chose du Réveil proprement dit; il a plutôt recueilli les impressions des gens qui y ont assisté, et vu quelques réunions déjà sur leur déclin. Il se trouvait du reste, par là, en meilleure condition, pour l'objet propre de son enquête; car il fallait bien que le Réveil eût duré un certain temps pour qu'il pût produire un certain effet sur l'état mental et les habitudes de la population. Malheureusement l'auteur ne consacre que quelques pages à cette question du Réveil, de l'aliénation mentale et de l'alcoolisme. Ne lui aurait-il pas été possible d'obtenir des chiffres, qui lui auraient permis de dégager l'effet des précédents Réveils (au moins de celui de 1859), dans la même contrée? L'examen clinique des malades entrés à l'asile pour psychoses religieuses, dues à l'excitation du Réveil n'aurait-il pas donné des renseignements psychologiques intéressants? etc. On regrette que l'auteur ait un peu oublié dans son livre son caractère d'aliéniste, et qu'il n'ait point traité plus abondamment la question qu'il s'était proposée. Son livre eût été plus utile : car nous avons de par ailleurs sur le Réveil de 1904, quantité de documents, de solides enquêtes et d'intéressantes impressions.

La série d'ouvrages qui a paru sur ce grand phénomène contemporain est propre à appeler l'attention du public sur une question qui est actuellement à l'ordre du jour : le rôle que jouent les états de foule, les états de groupe dans la constitution des faits religieux.

H. Delacroix.

IV. — Histoire de la philosophie.

H. Höffding. — Philosophes contemporains : trad. française, in-8°, Paris, F. Alcan, 208 pp.

Ce livre fait suite à l'*Histoire de la philosophie moderne* du même auteur et la complète. Il prévient dans son Introduction « que le facteur personnel se fait sentir ici plus que dans l'ouvrage précédent et qu'il s'affirmera aussi bien dans le choix des auteurs que dans l'exposé et l'appréciation des systèmes ».

Dans ce dernier quart de siècle dont il esquisse l'histoire, il distingue trois courants principaux qu'il désigne sous les noms de systématique, biologique et de philosophie des valeurs.

Sous le premier titre (systématique) sont groupés Wundt, Ardigò, Fouillée et Bradley. Outre ces quatre études principales, il y en a quelques autres, plus courtes, consacrées à des philosophes secondaires. Aucun philosophe actuel, dit H... ne surpasse Wundt en connaissances de tout genre et aucun ne présente à un plus haut point la faculté de faire rentrer son savoir multiple dans des points de vue généraux. Imbu de l'esprit critique de Kant, il part du large terrain de l'expérience pour chercher à s'élever jusqu'au sommet de la pensée. — L'évolution d'Ardigò passant d'un catholicisme ingénu à un positivisme énergique, est intéressante non seulement comme symptôme de l'époque, mais pour la discussion des problèmes, pour la force de la pensée et de son talent psychologique et pour le changement particulier que le positivisme a subi entre ses mains. — On s'étonne un peu de voir H... soutenir que Fouillée « a continué dans le domaine philosophique les travaux de Taine » (p. 74). Ils se rattachent l'un à l'autre par la foi en l'enchaînement des lois et par l'horreur du dilettantisme. Mais les écrits de Fouillée témoignent en outre de la direction idéaliste que la pensée philosophique s'est mise à suivre à la fin du siècle dernier. — En Angleterre, cette réaction idéaliste qui a commencé avec Green, sous l'influence de Kant et de Hegel, a pour principal représentant actuel Bradley que H. pose comme l'antithèse de Wundt. Il soutient l'impossibilité de nous arrêter à aucun point certain, bien que nous puissions nous approcher pas à pas d'une détermination plus précise de la réalité. Il y a en lui un certain scepticisme et c'est pour cela qu'il attribue aux sciences spéciales et empiriques

une valeur positive trop faible pour la conception philosophique.

La deuxième partie (le courant biologique) comprend les « savants philosophes ». Elle est fort courte. Sont étudiés Clerk Maxwell, Mach, Hertz et Oswald. Avec Mach nous avons la science ayant pour tâche d'exposer les faits de la nature « d'une manière économique ». Hertz proscrit impitoyablement les concepts de force (énergie) et d'atome, tandis que Oswald se place justement à l'opposé, puisqu'il cherche à faire de l'énergie le concept fondamental; il se différencie aussi de Mach en ce qu'il accentue plus fortement le côté symbolique de nos concepts que leur côté économique, H... résume ainsi la thèse de Mertz : « La science a pour tâche de dériver l'avenir du présent. Pour cela, nous fabriquons à notre usage des semblants d'images ou symboles de telle nature que leurs conséquences *intellectuellement nécessaires* soient toujours des reproductions des conséquences *physiquement nécessaires* des objets représentés. L'expérience montre que cela est possible, ce qui indique une harmonie entre la nature et notre esprit. Mais la coïncidence entre nos images et le réel n'a lieu que dans l'harmonie entre la nécessité intellectuelle et la nécessité physique ». — Cette deuxième partie se termine par une assez longue étude sur Avenarius et son empirio-criticisme. H... lui donne pour titre : L'histoire naturelle des problèmes.

La troisième partie est consacrée à la philosophie des valeurs rattachée aux quatre noms de Guyau, Nietzsche, Eucken et W. James. Ce dernier est étudié uniquement d'après son livre le plus récent sur les variétés de l'expérience religieuse et Eucken nous est aussi brièvement présenté comme l'un des principaux tenants de la philosophie de la religion. Le plus long chapitre est celui de Nietzsche. Même après les travaux si nombreux dont ce penseur a été l'objet, l'essai de H... se lit avec plaisir; il est substantiel et pénétrant et H... se demande si finalement il fut un poète ou un penseur. Comme Fouillée, il le rapproche de Guyau. Pour tous les deux, le problème capital est celui des rapports entre l'instinct et la réflexion, entre l'énergie indivise de la vie à ses stades antérieurs et son action divisée au cours de la civilisation et de la réflexion. Tous deux font la guerre à l'intellectualisme : à cela se rattache le caractère de leurs ouvrages qui tiennent le milieu entre la philosophie et la poésie. Partout l'émotion et la passion, parfois au détriment de la clarté et de la logique dans la recherche. Leurs idées sont plutôt des symptômes que des contributions actives à la solution des problèmes. Ils ont encore un autre point commun : ils sont malades tous les deux et c'est pendant une lutte continuelle contre la maladie que sont nées la plupart de leurs idées et de leurs œuvres Cela ne peut rien préjuger sur leur valeur. Il se peut bien qu'il y ait des idées qui répandent de la lumière sur la vie et qui ne pourraient voir le jour que précisément en de telles circonstances.

Le livre de M. Hoffding, comme tous ses autres ouvrages, est sub-

stantiel et intéressant. On y retrouve l'impartialité et la pénétration critique qui ont été déjà signalées ici dans le compte rendu de son *Histoire de la philosophie moderne.*

Arch. B. D. Alexander. — A SHORT HISTORY OF PHILOSOPHY. In-12, Glasgow, James Maclehose; XXII-601 p.

L'objet de cet ouvrage est « non d'exposer complètement les systèmes de philosophie qui se sont succédé, mais d'indiquer les traits saillants de chacun d'eux, en même temps que sa place et son influence dans l'évolution de la pensée (*Préface*, p. VI) ». De là le titre : *Courte histoire de la philosophie.* Il est divisé en sept parties : I. *Philosophie grecque*; II. *Philosophie dans le monde romain*; III. *Philosophie du moyen âge*; IV. *Renaissance de la philosophie*; V. *Philosophie des lumières*; VI. *Idéalisme germanique*; VII. *Philosophie du dix-neuvième siècle.*

La première partie comprend trois sections, qui sont consacrées : la première, aux systèmes antésocratiques; la seconde, aux Sophistes et à Socrate; la troisième, à la doctrine de Platon et à celle d'Aristote. La seconde partie, dont l'auteur aurait dû, nous semble-t-il, faire une quatrième section de la première partie, renferme deux chapitres sur le stoïcisme, l'épicurisme, le scepticisme et le néo-platonisme. La philosophie des Pères de l'Église et la scolastique sont l'objet de la troisième partie. La quatrième partie fait connaître les origines de la philosophie moderne en sa tendance réaliste (Bacon, Gassendi, Hobbes) et en sa tendance idéaliste (Descartes, Malebranche, Spinoza). Dans les trois sections dont se compose la cinquième partie, l'auteur étudie la philosophie des lumières : en Angleterre (Locke, Berkeley, Hume); en France (Fontenelle, Bayle, Montesquieu, Condillac, Helvétius, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Holbach, Rousseau); en Allemagne (Leibniz, Thomasius, Wolff, Mendelssohn). La sixième partie traite, en trois sections, de la philosophie critique de Kant, de l'idéalisme subjectif de Fichte, de l'idéalisme objectif de Schelling, de la réaction de Herbart contre l'idéalisme, du pessimisme de Schopenhauer et de la philosophie hégélienne de l'absolu. La septième et dernière partie contient trois brefs chapitres sur la philosophie du XIXe siècle : en Allemagne (Buchner, Haeckel, Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt); en France (Cousin et l'éclectisme, Comte et le positivisme); en Angleterre (Bentham et Mill, Darwin et Spencer).

L'auteur ne donne pas toujours, croyons-nous, une idée exacte des doctrines qu'il résume. Il veut, par exemple, que Platon ait considéré les idées [illegible] des modes de la pensée divine. « Platon, dit-il, parle [illegible] si elles existaient dans l'esprit de Dieu, l'artisan du [illegible] selon lui, Descartes aurait admis qu'il ne peut y avoir [illegible] substance, et que cette substance est Dieu [illegible] (p. 173) ». Il

tient que Malebranche, par les théories de la vision en Dieu et des causes occasionnelles, « est entré dans une voie qui ne pouvait conduire qu'au panthéisme (p. 180) » : il ne se rend pas compte que la doctrine malebranchiste doit être rapprochée, non du spinozisme, mais de l'idéalisme de Berkeley et de celui de Leibniz.

M. Alexander apprécie, en quelques mots, les systèmes qu'il analyse. Les critiques qu'il en fait ne sont pas toujours bien fondées. Il est difficile qu'une raison exigeante prenne au sérieux cette réponse hégélienne aux arguments de Zénon d'Elée : « C'est, à ce qu'il semble, une condition logique de la pensée qu'une chose ne puisse être une et non-une, infinie et finie; mais en y regardant de plus près, on s'assurera que ces contraires, loin d'être incompatibles, sont nécessaires à la constitution de chaque objet, sont en fait la loi de l'univers, la loi de toutes choses et de tous êtres (p. 20) ». Les arguments éléatiques contre le mouvement ont une portée qui a échappé à notre auteur.

Il montre sans peine que Berkeley ne pouvait sans inconséquence conserver la substance spirituelle, après avoir exclu la substance matérielle, après avoir réduit ce que nous pouvons connaître à des sensations et à des idées-images. « Si le véritable être, dit-il, consiste uniquement à être perçu, comment ma conscience peut-elle admettre l'existence d'êtres distincts de moi, mais capables comme moi de penser, d'imaginer et de vouloir (p. 231)? » Mais il aurait pu faire remarquer que, si l'idéalisme de Berkeley est resté illogique, c'est que, déduit du sensationisme de Locke, il s'appuyait sur une base psychologique trop étroite; que l'apriorisme était nécessaire pour passer du moi aux autres esprits et à l'esprit divin; que, pour justifier la distinction qu'il établissait entre la substance spirituelle et la substance matérielle, l'auteur des *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* aurait dû réduire la première, et donc toute idée de substance, à celle de conscience ou de personne; qu'il eût ainsi fondé un idéalisme spiritualiste parfaitement lié et cohérent en ses affirmations et ses négations et capable de résister aux conséquences que Hume a très logiquement tirées du sensationisme.

Le passage suivant, où M. Alexander compare la doctrine de Leibniz à celle de Spinoza, met en lumière l'esprit hégélien qu'il porte en ses jugements sur les systèmes philosophiques :

« Leibniz ne réussit jamais à dépasser l'individualisme qu'il a opposé à l'universalisme de Spinoza... Si la doctrine de Spinoza se présente comme un extrême universalisme, celle de Leibniz peut être regardée comme un non moins extrême individualisme. Spinoza noie le plusieurs dans l'un (*merges the many in the one*). Leibniz exalte le plusieurs, mais ne tient pas compte de l'un (*but misses the one*). Sa théorie d'une harmonie préétablie n'est qu'un expédient artificiel pour expliquer la coexistence et l'action mutuelle des existences indépendantes qu'il avait admises. Il se plaît à réunir des vues opposées, mais il ne

réussit jamais à les concilier. Il abonde en distinctions ingénieuses, mais il n'atteint jamais une plus haute unité où disparaissent les différences (p. 321). »

C'est de la philosophie de Hegel que vient cette expression d'*expédient artificiel*, employée pour caractériser l'harmonie préétablie. On sait que Hegel ne faisait aucune différence entre la monadologie et l'atomisme, qu'il reprochait à la monade comme à l'atome de conduire à une pluralité sans lien, à l'isolement des êtres. Les monades, disait-il, qui tiennent la fenêtre fermée, qui ne reçoivent rien du dehors, sont trop particulières, trop retirées chacune en soi; on n'en fera jamais les membres d'un même corps politique, d'une même cité.

Cet esprit hégélien se retrouve dans la *Conclusion* de l'ouvrage :

« On peut dire que la signification de chaque système de philosophie qui a paru dans l'histoire est qu'il accentue fortement quelque vérité que les autres ont négligée; et comme il a besoin, à son tour, d'être complété par un autre aspect des choses qu'il n'a pas envisagé, nous voyons comment la philosophie progresse et devient de plus en plus compréhensive, par l'opposition des principes qu'elle énonce successivement, en s'élevant d'idées abstraites et partielles à des conceptions toujours plus larges et plus riches. L'histoire de la philosophie présente plusieurs systèmes, mais elle ne montre qu'une philosophie (*it exhibits but one philosophy*). Cette philosophie a pris quelquefois la forme du matérialisme et quelquefois celle de l'idéalisme. Les penseurs ont pris leur point de départ, tantôt dans le monde extérieur, tantôt dans l'esprit lui-même; les uns ont commencé par l'individuel, les autres par l'universel. Mais quels qu'aient été le point de départ et le but atteint, chaque forme de la philosophie a été un effort pour saisir l'unité des choses, pour découvrir les premiers principes de la réalité, le sens et la fin de tout ce qui existe.

« Ainsi, ce que l'histoire de la philosophie nous offre, c'est une série d'efforts de l'esprit humain pour atteindre la conscience de lui-même et du monde avec lequel il est en rapport ou, ce qui est la même chose, pour atteindre une conception rationnelle de l'existence. Nous avons donc cherché à montrer que chaque système de philosophie, quoique imparfait en lui-même, est une étape nécessaire dans l'évolution de la pensée. Les systèmes successifs sont étroitement liés les uns aux autres. Chacun d'eux ne peut être expliqué que comme le produit de ceux qui l'ont précédé et ne peut être justifié que comme contenant la promesse et la puissance d'une plus haute vérité (p. 584). »

Il est inutile de dire que nous sommes loin d'admettre cette conception déterministe et optimiste de l'histoire de la philosophie.

F. Pillon.

A. Seth Pringle Pattison. — THE PHILOSOPHICAL RADICALS AND OTHER ESSAYS. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, 1907.

M. Seth, bien connu par ses ouvrages philosophiques et ses articles dans les revues anglaises, a réuni dans ce volume neuf essais qui ont été publiés dans différentes revues. Nous nous bornerons à faire le résumé d'un essai qui porte pour titre « La Philosophie comme Critique des Catégories » et qui a été publié à l'occasion du centenaire de la *Critique de la Raison pure*.

Kant, dit M. Seth, considérait son temps comme très porté à la critique générale et entreprit lui-même de tracer l'ébauche de ce qu'il appelait la philosophie critique. Kant, qui oppose son système au dogmatisme et au scepticisme, a voulu combler cette lacune dans la philosophie, que Locke avait déjà dénoncée — l'examen de notre propre entendement. Le travail de Locke conduisait au scepticisme de Hume qui jeta un discrédit général sur nos facultés de connaître et menaçait de ruiner notre connaissance du monde physique. Hume montra bien combien sont faibles les échafaudages métaphysiques, mais il ne fit pas assez pour empêcher le retour de semblables entreprises. Kant, au contraire, s'est proposé de tracer la ligne infranchissable entre la nécessaire connaissance et la nécessaire ignorance et de soumettre à une recherche critique non pas les « faits » de la raison, mais la raison elle-même.

Il a voulu démontrer, au nom d'un principe, non pas notre ignorance de tel ou tel sujet, mais notre ignorance à l'égard de toutes les questions possibles d'un certain ordre de faits. Il adresse de graves reproches aux philosophes qui acceptent les conceptions courantes sans se demander quelles sont les conditions de notre expérience. Car des conceptions qui sont irréprochables sous certaines conditions, peuvent perdre leur sens, quand ces conditions sont absentes.

Après avoir ainsi esquissé la position de Kant, M. Seth remarque que Kant lui-même n'a pas mis à profit l'idée du criticisme dans sa propre construction; qu'il a, tout au contraire, laissé figurer les conceptions fondamentales, avant de les soumettre à une critique rigoureuse; qu'il a pris comme base de la critique de la Raison pure les données de la psychologie empirique; que son point de vue, enfin, n'est autre que celui des philosophes qui l'ont précédé, c'est-à-dire dualiste. N'a-t-il pas accepté dogmatiquement la conception que l'esprit est affecté par quelque chose d'extérieur à lui? La distinction entre l'esprit et le monde extérieur, qui n'est justifiée que d'un certain point de vue, ne l'a-t-il pas prise comme séparation absolue? A la nature du dualisme psychologique appartiennent encore les distinctions entre la forme et la matière de l'expérience, entre l'*a priori* et l'a *posteriori*. Il est vrai que ces distinctions sont dues à l'effort pour échapper à la contingence illimitée qui résultait de la position de Hume. Et sur un point Kant est d'accord avec Hume : que l'expé-

rience ne peut pas nous fournir l'universalité et la nécessité des lois de la nature. C'est ce qui donna l'impulsion à son entreprise. Si la nécessité, se demanda-t-il, que nous croyons trouver dans l'expérience ne peut pas être dérivée des « data atomiques » fournis à l'esprit par les choses, alors cette nécessité doit être infusée à ces « data » par l'action de l'esprit. L'expérience devient ainsi le produit d'une interaction de l'esprit et des choses. L'élément fourni par les choses, Kant l'appelle « matière », la contribution de l'esprit « forme ». Mais la distinction ainsi posée n'existe pas. Kant lui-même est forcé d'admettre que l'application des formes et des lois générales de l'esprit est limitée aux objets de l'expérience. Dès lors, il doit être possible de dégager de l'expérience elle-même, par la généralisation et l'abstraction, le principe général qui se manifeste dans les expériences partielles. La tâche du penseur est de lire attentivement et de mettre en lumière ce qui se trouve dans ces matériaux complexes. Les empiristes ont raison de soutenir que non seulement la matière, mais la forme elle-même est dérivée du monde extérieur avec lequel l'individu se trouve en rapport. Il est impossible de concevoir l'esprit comme le siège des formes et le monde comme un fouillis, les premières imposées au dernier, pour produire la connaissance. Comment, s'écrie M. Seth, concevoir l'esprit vide de l'enfant produisant l'ordre dans le chaos des impressions dont il est assailli!?

M. Seth, comme on le voit, se place sur le terrain strictement empirique pour critiquer Kant. Il est d'avis que « les catégories, vues dans leur véritable lumière, ne sont que de simples phases d'explication, qui se superposent nécessairement dans le développement de la connaissance ».

M. SOLOVINE.

Albert Görland. — DER GOTTESBEGRIFF BEI LEIBNIZ. EIN VORWORT ZU SEINEM SYSTEM. — Gieszen, A. Töpelmann, 1907, 1 vol. in-8°, 138 p.

A l'Université de Marburg se publient, comme on le sait, sous la direction des professeurs H. Cohen et P. Natorp, les *Philosophische Arbeiten*. L'opuscule de M. Görland en forme la troisième livraison (*Heft*), et l'auteur nous le présente comme une introduction à toute une série de monographies qu'il prépare sur le système leibnizien. Des 138 pages de cette brochure, 62 sont remplies par 307 notes en petits caractères, c'est-à-dire par autant de citations empruntées à Leibniz. On peut juger par là du soin que M. G. a pris de ne rien avancer, autant que possible, sans le justifier par un texte. Toutes ces notes renvoient à l'édition Gerhardt, mais elles sont en réalité empruntées aux *Leibniz philosophische Werke*[1], publiés chez Dürr,

1. Cet ouvrage compte aujourd'hui quatre volumes qui ne peuvent manquer d'être, en Allemagne, fort utiles au grand public. La *Revue* a rendu compte du

à Leipzig, et elles sont toutes en allemand. Cette traduction du français ou du latin ne les a pas rendues plus claires, au moins pour nous, et il sera prudent de recourir quelquefois à l'original. Par exemple, M. G. a bien fait, à la note 222, de mettre un point d'interrogation après le mot *Vollständiger*, qui est exactement le contraire du mot *imparfaite* employé par Leibniz (*N. Ess.*, IV, 10, 7) en parlant de la preuve ontologique; mais il aurait encore mieux fait de corriger cette faute manifeste.

Le fait même que cette étude sur l'Idée de Dieu nous est donnée comme une introduction à l'exposé de la doctrine leibnizienne, est significatif. Pour ce nouvel interprète, en effet, l'Idée de Dieu, soit en vertu de la personnalité de Leibniz, soit sous l'influence de son temps, est, en quelque sorte, « la citadelle qui domine et protège toute l'œuvre de ce philosophe ». Mais si cette œuvre peut se ramener dans son ensemble à une théodicée, le problème de l'existence de Dieu s'y présente tout autrement que pour Descartes, Spinoza ou Malebranche, et nous ne nous étonnerons pas de la façon dont M. G. a composé son travail. Les preuves proprement dites de l'existence de Dieu n'y tiennent relativement que peu de place. Quand nous arrivons au chapitre qui leur est consacré, nous savons déjà que Leibniz, quoi qu'il en dise en vingt endroits, fait peu de cas de ces preuves *a priori* ou *a posteriori*, et que la croyance en Dieu, l'amour de Dieu, de sa gloire, la confiance absolue en sa parfaite sagesse et en sa bonté, dont sa doctrine est toute pénétrée, résultent de cette doctrine elle-même, en sont le *postulat* nécessaire. Et telle est, en effet, la conclusion à laquelle, après l'avoir soigneusement préparée, M. G. aboutit.

Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette préparation. Qu'il nous suffise d'en indiquer les principales divisions. Dans les deux premiers chapitres, après une courte revue des doctrines, depuis saint Augustin, dans lesquelles l'idée de Dieu est déjà l'idée prédominante, où l'on voit que Leibniz, comme par opposition à Descartes, se rattache à saint Thomas d'Aquin et met, lui aussi, des bornes à la volonté de Dieu, nous trouvons tous les motifs d'admettre que la science et la morale sont, en effet, indépendantes de cette volonté. Contre la raison, spéculative et pratique, rien ne prévaut. En tant que doués de ces deux formes de la raison, nous sommes semblables à Dieu; il n'y a entre lui et nous qu'une différence de degrés. Il est vrai que c'est une différence infinie : Dieu est la perfection de la

premier de ces volumes, paru en 1904, avec une introduction de M. Cassirer dont elle avait apprécié déjà une œuvre importante : *Leibniz', System in seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*. Ajoutons que MM. C. et G. sont tous les deux d'anciens étudiants de l'Université de Marburg, et que les recherches de ces jeunes savants sur la philosophie de Leibniz sont cependant entièrement indépendantes les unes des autres. Entre plusieurs ouvrages, M. G. a publié : *Aristoteles und Mathematik*. Il a donné un Index de la *Logique* de H. Cohen. Que n'en a-t-il donné un aussi des sept volumes de Gerhardt!

connaissance du bien; mais il n'en est pas moins le chef de cette République des esprits, de Cité de Dieu, dont sont destinés à faire partie, parmi les possibles appelés à l'existence par un acte de sa volonté soumise à son entendement, tous ceux qui concourent au règne de la justice. Et à ceux-ci l'ordre de la nature, en vertu d'une harmonie préétablie, fournira les moyens de réaliser l'ordre de la grâce. Il faut lire les troisième et quatrième chapitres où M. G. étudie l'opposition du possible et du réel, la distinction des deux sortes de nécessité, des causes efficientes et des causes finales, pour montrer enfin, avec la contingence du monde, comment s'impose l'idée d'un Messie. C'est toute la doctrine de Leibniz en ce qu'elle a de plus général et de plus profond dans ses rapports avec l'idée de Dieu.

Mais les preuves? Nous ne voudrions pas laisser croire que M. G. les a négligées; il leur a donné, à son avis, tout le développement qui convient, et il a essayé de faire voir que si Leibniz ne pouvait pas les abandonner, alors que son temps n'était pas encore mûr pour comprendre qu'il s'agissait ici d'un problème purement moral, il ne s'est pas fait illusion non plus, au moins à la fin, sur la valeur de ces arguments scolastiques. On dit volontiers qu'il s'est borné à *corriger* la preuve ontologique, et peut-être l'a-t-il cru d'abord lui-même, en imposant l'obligation de démontrer avant de conclure, que le concept d'être parfait est possible. Mais il ne s'agissait pas seulement de s'assurer que ce concept n'était pas, par exemple comme celui du plus grand nombre ou celui de la plus grande vitesse, contradictoire. La question, telle qu'elle était posée, se rattachait à la distinction, si bien élucidée déjà par Aristote, des définitions nominales et des définitions réelles. Et par là, elle prenait une telle importance que les preuves *a posteriori* en étaient ébranlées en même temps que les preuves *a priori*. Comment avoir en effet, une idée *adéquate* de Dieu? Leibniz a dit lui-même : « Est-il possible que les hommes construisent jamais une analyse parfaite de notions, ou qu'ils réduisent leurs pensées jusqu'aux premiers possibles, jusqu'aux notions irréductibles, ou ce qui revient au même jusqu'aux attributs absolus de Dieu, c'est-à-dire aux causes premières et à la dernière raison des choses, c'est ce que je n'oserais décider actuellement. » Mais à défaut d'une preuve inébranlable, il ne cessa de montrer « une confiance très ferme dans la perfection divine », c'est-à-dire que si l'Harmonie préétablie elle-même ne permettait pas de *prouver* l'existence de Dieu, pour des raisons morales il devait admettre cette existence à titre de *postulat*.

Nous souhaitons que ces indications trop sommaires donnent une idée au moins du mérite de ce travail dans lequel M. G. a essayé de se faire l'interprète scrupuleux de Leibniz sans y mêler aucune appréciation personnelle. Mais, bien que Kant n'y soit nommé qu'une fois, et d'une manière tout accidentelle, ne jugera-t-on pas que c'est une interprétation trop kantienne de la plus intellectualistes des doctrines?

A. Penjon.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Psychologische Studien, t. I, fascicules 2-6.

A. Mitzscherling. *La courbe des couleurs dans le cas de réduction à des intensités lumineuses égales* (107-136).

J. Quandt. *Le champ de conscience pour des représentations uniformément composées* (137-172). — Expériences sur la perception d'une série de sons, en vue de déterminer le champ de conscience, faisant suite à celles de Dietze (*Phil. Stud.*, II).

W. Wundt. *Sur le concept de bonheur : le darwinisme contre l'énergétique* (173-177). — Dans cette brève note, W. donne d'intéressantes indications d'ordre critique, parmi lesquelles il en est une qui doit être signalée. C'est à l'occasion d'une théorie de W. Ostwald, qui définit le bonheur comme une fonction mathématique, et d'une critique de cette théorie par le physicien Boltzmann, qui prétend dériver toute la vie mentale de la propriété qu'ont les organismes inférieurs de se diriger vers les aliments. Contre la première opinion, et en partie avec Boltzmann, W. montre que le concept d'énergie psychique n'a absolument rien de commun avec celui d'énergie physique : pour établir des formules relatives aux grandeurs psychiques, il faut comparer ces grandeurs entre elles et les mettre en relation entre elles; si l'on définit l'énergie psychique par la quantité du travail mental qui se manifeste dans un processus psychique, on pourra dire sans doute qu'il faut plus d'énergie psychique pour faire un calcul intégral que pour faire une addition, et d'une façon générale qu'il faut plus d'énergie pour une opération complexe que pour une des opérations élémentaires qui y sont contenues; mais cela n'a rien à voir avec les principes de l'énergétique physique.

R. Bergemann. *Réactions à des impressions auditives, traitées par la méthode des courbes de fréquence* (179-218). — Extension et contrôle partiel des expériences d'Alechsieff (*Phil. Stud.*, XVI). Les résultats concernent deux points : la méthode à suivre pour traiter et exprimer les résultats empiriques; les différents types de réaction. — Si l'on se borne à calculer la moyenne arithmétique des temps empiriques et l'écart moyen de cette moyenne, on risque de cacher des faits importants, par exemple l'existence de deux durées qui se montrent dans une série avec une fréquence particulière. En exprimant au contraire les résultats par une courbe, on traduit les faits

d'une manière beaucoup plus fidèle. Si les temps de réaction sont mesurés en millièmes de seconde, on peut prendre des abscisses proportionnelles à ces nombres et croissant d'une unité par millième de seconde, et des ordonnées proportionnelles aux nombres de réactions qui correspondent à ces durées. Mais il faut alors un nombre considérable d'expériences, et la courbe contient des zigzags qui n'ont aucune signification psychologique, parce qu'ils sont tout à fait accidentels. Il est préférable de *réduire* ces courbes suivant un procédé indiqué par Fechner dans sa *Kollektivmasslehre* : on additionne les nombres de réactions pour deux durées consécutives, ou pour un plus grand nombre, et l'on simplifie ainsi la courbe. Le danger serait de la simplifier à l'excès. De la comparaison faite entre les courbes obtenues par différents moyens de classification, pour une série de plus de mille expériences, il résulte que le moyen le plus satisfaisant consiste à réduire la courbe de façon que les abscisses se suivent à des intervalles de quatre σ. — En ce qui concerne les types de réaction, les expériences confirment une fois de plus l'existence du type musculaire, dans lequel l'attention se porte sur le mouvement à exécuter, et du type sensoriel, dans lequel l'attention se porte sur la sensation attendue. Et les deux types peuvent être cultivés chez la même personne par des exercices suffisamment prolongés, de façon que pour chaque espèce de réaction on obtienne une courbe à sommet unique. Lorsque l'on expérimente avec des personnes qui ne sont pas exercées et qui ne connaissent pas l'existence des formes typiques de réaction, leur attention se porte tantôt sur le mouvement, tantôt sur la sensation, et si cette répartition de l'attention se fait également des deux côtés, la courbe indique des temps moyens. Mais bientôt ces personnes s'aperçoivent qu'il est difficile de dédoubler ainsi l'attention, et instinctivement elles choisissent l'un des deux modes de réaction. C'est le mode qu'elles choisissent ainsi que l'on pourrait proprement appeler leur réaction naturelle. En fait, quoiqu'il soit possible que certaines personnes arrivent de la sorte à la réaction sensorielle, c'est la réaction musculaire qui est choisie, parce qu'elle est la plus commode, et c'est elle par suite qui est la réaction naturelle. Il est ensuite relativement difficile et long, quoiqu'il soit toujours possible, de les amener à la réaction sensorielle. Quant aux sujet exercés, si on leur demande de réagir suivant le mode naturel, ils donnent sous ce nom uniquement des réactions moyennes, parce qu'ils reconnaissent leurs autres réactions comme musculaires ou sensorielles et les désignent comme telles. — Ainsi la réaction proprement naturelle n'existerait que pendant la période d'exercice. Quant à cette réaction moyenne des sujets exercés, elle me paraît correspondre assez nettement à la réaction mixte ou indifférente de Kiesow (*Z. f. Psych.*, XXXV).

S. Kobylecki. *Sur la perceptibilité des changements brusques de*

pression (219-304). — Travail expérimental concernant avant tout la théorie de la méthode dans la mesure de la sensibilité différentielle : il s'agit de savoir comment les résultats dépendent des diverses conditions d'expérimentation, et en particulier de soumettre à l'examen bon nombre d'idées exposées par G.-E. Müller dans son dernier ouvrage (*Die Gesichtspunkte und die Tatsachen der psychophysischen Methodik*). — Les expériences ont été faites au moyen de la balance de Stratton améliorée. Une pression normale s'exerçant sur une certaine surface d'un doigt (côté extérieur, cercle de 3 mm. de rayon), on l'augmentait ou on la diminuait d'une quantité déterminée par un mouvement simple aussi rapide que possible, pratiquemer presque instantané. — Les expériences ont été faites pour la plupaı par la méthode des petites variations. On déterminait pour chaque excitation normale le seuil de changement dans les deux cas d'augtation et de diminution, c'est-à-dire la valeur de l'augmentation et celle de la diminution qui donnent lieu à une perception de changement sans que le sujet puisse indiquer dans quelle direction a lieu le changement; on déterminait aussi le seuil d'augmentation et le seuil de diminution, au total par conséquent quatre seuils différentiels. — Mais les facteurs qui font varier le jugement sont nombreux, de sorte que K. renonce à calculer les quatre seuils pour chaque excitation normale : il se contente de signaler, souvent d'une façon rapide, la façon dont les facteurs de variation influent sur le jugement. Par exemple, il indique une cause de variation qui n'a guère été étudiée en dehors des sensations visuelles; c'est le contraste successif : après une augmentation nettement perceptible, il arrive très fréquemment qu'un changement (augmentation aussi bien que diminution), inférieur au seuil, est perçu comme une diminution, et le fait inverse se produit aussi, quoique plus rarement; quelques faits analogues sont cités et mis sur le compte du contraste. Il est probable, en effet, qu'il existe de telles actions de contraste, mais il serait bon qu'elles fussent établies d'une façon plus précise et plus certaine, que ces observations faites en passant fussent contrôlées d'une manière méthodique, que les limites et les conditions dans lesquelles agit le contraste fussent déterminées, etc. Une recherche méthodique sur un point de détail comme celui-là serait plus utile que des remarques éparpillées sur toutes les causes qui peuvent faire varier le jugement. — K. a fait aussi quelques expériences par la méthode des cas vrais et faux, mais il ne partage par la confiance de Müller dans cette méthode : ce sont toujours les postulats, indispensables à la méthode des cas vrais et et faux quand on veut l'employer à la détermination du seuil différentiel, et que Müller a admis dans les *Gesichtspunkte*, qui provoquent et peut-être justifient cette attitude critique. K. défend, comme il est naturel à un élève de Wundt, la méthode des petites variations, c'est-à-dire qu'il fait croître, ou décroître, l'excitation de comparaison par

degrés jusqu'à ce qu'il rencontre les seuils. Il relève en passant, et je m'empresse de signaler, une erreur que j'ai commise dans *La Psychophysique* (p. 341 et 343). Wundt recommande, lorsque l'on a atteint une valeur de l'excitation de comparaison qui paraît, par exemple, plus forte que la normale, de la dépasser un peu pour plus de sûreté, et il fait une recommandation analogue pour les autres valeurs de l'excitation de comparaison que l'on se propose de noter. J'avais fait remarquer qu'il y a là quelque chose d'arbitraire. Ma critique était injuste, car pour Wundt et ses élèves, il ne s'agit pas de noter, comme devant fournir une valeur de seuil, une quantité un peu plus forte que la première quantité pour laquelle le jugement change de caractère; mais la recommandation de dépasser cette première quantité se justifie comme un moyen de reconnaître que le changement qui se produit dans le jugement est bien stable et non pas accidentel. — Toutefois, le jugement reste influencé, même dans ces conditions, par l'attente et par l'ordre régulier des variations, car K. rejette le procédé des variations irrégulières comme étant le contraire d'un procédé méthodique, comme étant *unmethodisch*, comme livrant le jugement à la puissance du hasard. Après tout, il est possible que la méthode des petites variations, même réduite au procédé des variations régulières, fournisse encore des résultats intéressants, quoique, même sous cette forme, elle ne supprime pas encore complètement les jugements contradictoires. — Dans les remarques finales, il y a lieu de relever que, d'après l'observation des sujets, la perception du changement sans connaissance de sa direction, se produit comme un fait psychique simple, impossible à analyser; la perception d'une augmentation de pression résulte immédiatement d'une sensation de pression et de la perception du mouvement de l'objet qui exerce la pression; quant à la perception d'une diminution de pression, c'est un fait plus complexe, moins rapide aussi, dans lequel on distingue une sensation de pression légère, que suivent une sensation de contact difficile à décrire et la perception d'un léger mouvement de bas en haut.

F. Krueger. *La théorie de la consonance*. Discussion psychologique, principalement avec Stumpf et Th. Lipps (305-387).

C. Spearmann. *Les illusions normales dans la perception de la position* (388-493). — S. pense que, dans les recherches sur le sens tactile de l'espace et sur les localisations tactiles, il y a eu jusqu'à présent des obscurités qui ont empêché tout progrès, et que, dans l'explication des illusions qui s'y révèlent, c'est par la spéculation et non par l'interprétation des expériences que l'on a été conduit à attribuer une importance de premier ordre à l'appréciation des mouvements.

Pour dissiper l'obscurité sur le premier point, il distingue trois « classes d'orientation », c'est-à-dire trois opérations mentales diffé-

rentes dans la perception tactile de l'espace. La première est celle dont s'est occupé E.-H. Weber : elle consiste à distinguer deux sensations tactiles, simultanées ou successives, produites en des points différents de la peau, et la faculté de faire cette distinction constitue ce que l'on appelle communément le « sens de l'espace » (*Raumsinn*). La deuxième est la « perception du lieu » ou le « sens du lieu » (*Ortssinn*), et la troisième est la « perception pure de la position » (*reine Lagewahrnehmung*) Ces dénominations ne suffisent pas à donner de ces deux classes une idée nette. C'est le sens du lieu qui est employé lorsque le sujet indique sur une photographie le point où il pense avoir été touché, ou bien lorsqu'il désigne ce point verbalement. Au contraire, on a affaire à la perception pure de la position lorsque le sujet désigne par un geste le point touché sans le toucher lui-même et sans tâtonner pour le retrouver, ou bien lorsqu'il cherche à retrouver avec sa main une position que la main occupait auparavant : alors la localisation ne se fait plus dans une région déterminée par des sensations cutanées, mais dans l'espace tout entier, dans l'espace abstrait. De plus, dans le sens du lieu, le processus d'orientation se produit simplement d'après la région de la peau qui a été excitée, tandis que la perception de la position résulte de plusieurs déterminations partielles, parmi lesquelles S. distingue la détermination articulaire et la détermination segmentaire. La première de ces deux déterminations provient des positions angulaires de toutes les articulations intéressées dans l'orientation: la deuxième se rapporte à l'espace dans l'intérieur d'un même segment d'un membre, par exemple de l'avant-bras. Dans beaucoup de recherches expérimentales on a employé à la fois le sens du lieu et la perception de la position : c'est ce qui arrive quand on étudie la localisation selon le procédé de Weber, qui consiste en ce que le sujet, ayant les yeux fermés, cherche à retrouver par tâtonnement l'endroit de sa peau qui a été touché. Il est évident qu'il y a intérêt à étudier séparément les divers modes d'orientation.

C'est sur la perception pure de la position que portent les expériences de S. Le dispositif des expériences varie naturellement avec les régions de la peau. Voici à titre d'exemple en quoi consiste l'essentiel du procédé quand il s'agit d'étudier la détermination segmentale pour l'avant-bras gauche. L'avant-bras est placé dans un moule de plâtre bien doublé. Le support sur lequel il repose, porte quatre colonnes qui soutiennent, immédiatement au-dessus de la peau, un grillage horizontal ayant sept mailles par centimètre. On excite un point de la peau, choisi et marqué d'avance, au moyen d'une mince tige qui passe facilement à travers les mailles, et, pendant l'excitation même, le sujet, qui a les yeux fermés, doit indiquer, au moyen d'une tige qui est trop grosse pour passer à travers les mailles l'endroit où il pense avoir été touché. Il est facile de noter l'erreur commise en

comptant les rangées de mailles au-dessus ou au-dessous, à droite où à gauche, qui séparent les deux points, et de traduire ensuite les erreurs en millimètres. — Le dispositif a été varié dans d'autres expériences, et aussi la manière de noter les erreurs. — Il faut signaler encore que, pour tous les groupes d'expériences, S. a calculé l'erreur constante, l'erreur variable, et les écarts probables de ces deux erreurs.

Deux lois se dégagent des expériences avec une grande netteté. L'une est que, si l'on excite plusieurs points dans un même segment d'un membre, en faisant alterner les expériences pour ces différents points, l'erreur constante révèle une tendance à localiser les contacts en les rapprochant du centre de la région excitée. Par exemple, si l'on a excité deux points dont l'un est près du poignet et l'autre près du coude, les contacts sont localisés dans la direction du milieu de l'avant-bras, et de même pour d'autres régions de la peau, les contacts sont rapprochés du centre de la région explorée. L'autre loi concerne l'élément articulaire de la localisation : si l'on envisage la position la plus habituelle d'un membre, et la position qui lui est donnée dans les expériences de localisation, l'angle formé par ces deux positions est toujours sous-estimé. Par exemple, si la cuisse gauche est écartée de sa position ordinaire et par suite est placée plus à gauche qu'elle n'a coutume d'être, l'erreur constante montre une tendance à localiser les points touchés plus près du plan de symétrie du corps qu'ils ne sont en réalité; et, si c'est la cuisse droite qui est écartée de sa position ordinaire et par suite portée vers la droite, l'erreur constante rapproche encore du plan de symétrie les points localisés, c'est-à-dire que l'angle d'écart est encore sous-estimé. — Et ces deux lois empiriques ne paraissent pas provenir des mouvements par lesquels, dans une partie des expériences, le sujet indique la situation qu'il attribue aux points touchés. Mais la cause de ces illusions régulières serait dans un fait dont quelques psychologues ont déjà remarqué l'existence, et que Wundt exprime en disant que toute représentation passée tend à modifier dans son propre sens la représentation qui lui succède immédiatement : les deux lois empiriques expriment en effet une tendance à localiser les nouvelles perceptions tactiles vers la région où ont été localisées les précédentes. S. appelle ce fait *Angleichung*, c'est-à-dire une sorte d'assimilation consistant en ce que les perceptions anciennes subsistent en quelque manière dans les perceptions nouvelles. Cette persistance serait par suite aussi importante que son antagonisme, le contraste.

WUNDT (494-497) discute une opinion exprimée par Th. Lipps dans la deuxième édition de ses *Psychologische Studien* au sujet de certaines illusions d'optique.

FOUCAULT.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXVII.

W. Trendelenburg. *Recherches quantitatives sur la décoloration de la pourpre rétinienne dans la lumière monochromatique* (1-55).

P. Ephrussi. *Contributions expérimentales à la théorie de la mémoire* (56-103, 161-234). — Ces expériences, faites à l'Institut psychologique de Göttingue, portent sur plusieurs problèmes.

Le premier, qui paraît d'abord n'avoir qu'un intérêt pratique secondaire, et qui est en réalité important au point de vue théorique, concerne le procédé le plus économique pour former des associations de deux termes. Quand on veut apprendre par cœur des dates historiques, ou des mots étrangers avec leur sens, ou certains faits géographiques, on peut choisir entre deux procédés : l'un consiste à établir une série de couples de termes et à lire plusieurs fois toute la série jusqu'à ce que les associations soient formées, c'est le procédé global; l'autre consiste à lire chaque paire de termes isolément autant de fois qu'il est nécessaire pour que l'association soit formée d'une manière solide; c'est le procédé que l'auteur appelle des répétitions accumulées. Quel est le plus économique des deux au point de vue du temps employé, c'est-à-dire quel est le procédé qui, dans un temps déterminé, donne le résultat le plus avantageux ? — Les expériences ont été faites par la méthode des associations justes (*Treffermethode*), le travail utile étant apprécié par le nombre des associations justes et par le temps d'association. Quelques modifications ont été apportées à la forme que Müller et ses élèves avaient jusque-là donnée à la méthode, et notamment les sujets ont été invités, tantôt à repousser toute association auxiliaire, comme c'était le cas dans les expériences de Müller, tantôt à laisser agir les associations auxiliaires, mais à la condition de les signaler au moment des reproductions. La présentation a été faite dans beaucoup de cas au moyen de l'appareil de Müller; le sujet lisait et prononçait les mots et les syllabes qui défilaient devant lui sur le cylindre; quelquefois aussi les deux termes à associer étaient simplement écrits sur la même ligne d'une feuille de papier et la lecture se faisait à travers une ouverture pratiquée dans un écran, mais ce procédé s'est montré moins satisfaisant. La recherche des associations justes, consistant à présenter aux sujets le premier terme de chaque couple, se faisait, suivant les séries d'expériences, tantôt deux ou cinq minutes, tantôt vingt-quatre heures après les lectures. — Le résultat de ces expériences paraît d'abord surprenant : le procédé des répétitions accumulées se montre supérieur au procédé global quand les associations sont formées entre des syllabes dépourvues de sens, ou bien entre un mot allemand et un mot russe (inconnu des sujets), et c'est le contraire qui se produit quand on associe à un

mot de la langue maternelle un nombre de trois chiffres. Des séries suffisamment nombreuses de chaque espèce de termes donnent ce résultat d'une manière concordante, et dans des conditions variables, avec ou sans l'appareil, avec ou sans associations auxiliaires; les exceptions sont tout à fait rares, et s'expliquent d'une façon satisfaisante, c'est-à-dire qu'elles laissent subsister le résultat général. — L'observation personnelle des sujets et l'examen attentif des conditions expérimentales expliquent ce qu'il y a là de paradoxal. Les syllabes dépourvues de sens et les mots d'une langue inconnue ne sont pas des objets familiers aux sujets, les premières lectures sont employées à leur donner le degré de familiarité nécessaire, et le travail de fixation des associations ne commence qu'après que ce degré de familiarité a été atteint : au contraire, quand il s'agit de nombres et de mots connus, le travail de fixation commence dès la première lecture. Si donc la série à apprendre est une série globale, le procédé global conserve son avantage, conformément aux expériences de Lottie Steffens, quand il s'agit de nombres et de mots connus; mais, quand il s'agit de termes inconnus, le procédé des répétitions accumulées devient plus avantageux parce que l'image de chaque terme ou couple de termes fournie par la première lecture est encore récente au moment de la deuxième lecture et ainsi acquiert rapidement le degré de familiarité nécessaire; au contraire, le procédé global devient alors défavorable, parce que l'image de chaque terme qui est laissée dans l'esprit par chacune des premières lectures est en quelque sorte refoulée ou inhibée par celle des autres termes, et la familiarité est ainsi acquise plus lentement. De plus, dans le procédé global, l'attention est plus fortement excitée que dans l'autre procédé, où la répétition monotone d'un même couple de termes produit vite un ennui sensible. Mais cet avantage dont bénéficie le procédé global ne suffit ordinairement pas à compenser le désavantage précédemment signalé : pour qu'il y suffise, il faut que l'ennui causé par les expériences soit assez profond pour déterminer un état d'inattention presque complète et pour que le travail du sujet se borne à peu près à prononcer mécaniquement les mots ou syllabes qu'il perçoit; c'est ce qui est arrivé à l'un des sujets (4e série d'expériences avec des syllabes dépourvues de sens), pour qui, dans la première moitié du travail, le procédé global est inférieur à l'autre, tandis que, dans la seconde moitié, l'attention se relâchant de plus en plus sous l'influence de l'ennui, le procédé global redevient plus avantageux. En revanche, quand les termes à associer sont des nombres et des mots connus, le relâchement de l'attention est très sensible dans les séries à répétitions accumulées, même pour les sujets les mieux disposés, et le procédé global se montre très supérieur. — On peut donc considérer comme établi par ces expériences que les associations ne commencent véritablement à se former que lorsque les termes sont, ou sont

devenus, suffisamment familiers, — que, si les termes ne sont pas familiers, le procédé le plus économique de mémorisation est celui qui leur permet de le devenir le plus rapidement, — et que, s'ils sont familiers, le procédé le plus économique est celui qui est le plus favorable à une perception attentive des termes.

Le deuxième problème étudié concerne l'influence de la vitesse de la lecture sur la fixation des souvenirs. Des séries de syllabes rangées par couples sont lues sur l'appareil de Müller où elles défilent avec des vitesses variables, et l'on détermine ensuite le nombre des associations justes et le temps d'association : d'une façon régulière, ce sont les vitesses les plus faibles qui donnent les associations les plus nombreuses et les plus rapides, les temps employés pour les lectures étant égaux. Par ailleurs, des strophes de vers sont apprises sur un rythme réglé (au début) par un métronome, le rythme étant plus ou moins rapide, et l'on mesure le temps nécessaire pour apprendre une strophe : ce sont maintenant les rythmes les plus rapides qui se montrent les plus avantageux, c'est-à-dire qui permettent d'apprendre une strophe dans le temps le plus court. Ainsi la vitesse de lecture la plus faible donne le meilleur résultat pour les syllabes dépourvues de sens, et c'est le contraire qui se produit pour les strophes de vers : c'est encore un fait paradoxal, comme dans le problème précédent. — La cause, non pas unique, mais principale, de cette différence réside dans une particularité des expériences : dans les expériences avec les strophes de vers, la récitation avait lieu tout de suite après les lectures ; dans les expériences avec les syllabes, la recherche des associations justes ne se faisait que cinq minutes après la lecture de la dernière série. Supposant que ce pouvait être la cause principale de la divergence des résultats, E. a fait des expériences nouvelles par la méthode des associations justes, en réduisant autant que possible (à 20 secondes) l'intervalle de temps qui sépare la lecture de la recherche des associations. Le résultat général n'est pas sensiblement modifié, c'est-à-dire que les séries lentes donnent toujours une proportion d'associations justes notablement plus élevée que les séries rapides. Mais, comme la recherche des associations justes pour une série demande plusieurs minutes, E. a eu l'idée de compter les associations justes qui appartiennent aux deux premières paires de termes, puis celles qui appartiennent aux deux suivantes, et ainsi de suite. Le résultat a alors été que la proportion des associations justes était sensiblement la même, dans les séries lentes et les séries rapides, pour les deux premières paires de termes, mais que, pour les paires suivantes de termes, cette proportion diminuait lentement dans les séries lentes et rapidement dans les séries rapides. A titre d'exemple, je reproduis le tableau de cette diminution pour une des expériences (p. 209).

(Les nombres sont des nombres d'associations justes.)

Rangs des paires de termes......	I-II	III-IV	V-VI	VII-VIII
Séries lentes.....................	12	10	8	9
Séries de vitesse moyenne.......	11	8	6	7
Séries rapides....................	13	9	5	2

Autrement dit, les associations formées entre des termes qui sont lus rapidement se détruisent beaucoup plus vite que celles qui ont été formées par une lecture lente, et c'est ce qui explique que la méthode des associations justes, en raison du temps relativement long qu'elle demande pour la recherche des associations, ait donné des résultats opposés à ceux de la méthode qui consiste à mesurer le temps nécessaire pour apprendre une strophe par cœur.

Le travail contient encore, ou incidemment, ou en appendice, d'intéressants détails sur les associations auxiliaires, les associations complémentaires (ou régressives), l'action des répétitions successives, la méthode des secours ou des corrections (*der Hilfen*), etc.

G. Busck. *Sur les filtres pour les lumières colorées* (104-111). — Étude sur les solutions colorées recommandées par Nagel comme filtres pour la lumière et permettant d'obtenir des intensités assez fortes d'une lumière déterminée quant à sa longueur d'onde; mesure du pouvoir d'absorption de ces filtres pour les différentes nuances du spectre.

R. P. Angier. *Mesure comparative des mouvements compensateurs de torsion des deux yeux* (235-249).

E. Reimann. *L'agrandissement apparent du soleil et de la lune à l'horizon* (250-261).

G. Alexander et R. Barany. *Recherches psychophysiologiques sur la fonction de l'appareil des statolithes pour l'orientation dans l'espace chez les normaux et les sourds-muets* (321-362, 414-457). — Expériences faites dans la chambre noire, montrant que, pour le toucher et pour la vue, la détermination de la verticale comporte une région dans laquelle tous les sujets déclarent, tantôt que la ligne est verticale, tantôt qu'elle penche à droite, tantôt qu'elle penche à gauche : cette région est ce que les auteurs appellent « le champ d'incertitude » (*das unsichere Feld*). L'étendue de ce champ d'incertitude varie avec les individus et est probablement déterminée par leur capacité de perception attentive, mais elle ne diffère pas chez les sourds-muets et les normaux : le classement de sept sujets, trois sourds et quatre normaux, d'après l'étendue du champ d'incertitude, mêle ensemble les deux catégories de sujets. Il n'y a pas davantage de différence au point de vue de la position du champ d'incertitude : pour une inclinaison donnée de la tête, ou de la tête et du corps, la position apparente de la verticale est tantôt à droite, tantôt à gauche, chez les sourds comme chez les normaux. La conclusion est que les impressions qui ont leur origine dans les statolithes ne contribuent en rien à nous orienter sur la position de la verticale. Cela ne veut pas dire

cependant qu'elles ne fournissent absolument aucune représentation, et en particulier il n'est pas impossible que, dans certaines conditions, elles permettent une orientation grossière sur le haut et le bas.

B. Hammer. *Sur la critique expérimentale de la théorie des oscillations de l'attention* (363-376). — Contre la théorie généralement acceptée des oscillations de l'attention, H. fait valoir des faits qui tendent, sinon à la nier complètement, du moins à en réduire la portée et à modifier les conditions dans lesquelles on a coutume de l'étudier. — Quand, sur le disque de Masson, on regarde une couronne grise, la perception est intermittente si la différence d'intensité de la couronne et du fond n'est pas de beaucoup supérieure au seuil différentiel : pour Wundt et ses élèves, il y a là une oscillation de l'attention. H. pense au contraire que la disparition de la couronne grise provient de la fatigue rétinienne et que la réapparition provient de changements dans la fixation qui ont pour effet de mettre en jeu des parties de la rétine non fatiguées. Outre une ingénieuse expérience, il apporte quelques observations à l'appui de cette opinion. Ayant un jour regardé fixement un arc-en-ciel, il fut surpris de le voir disparaître, pour reparaître dans tout son éclat après qu'il eut changé la direction du regard, et depuis il lui est arrivé plusieurs fois, en regardant fixement un arc-en-ciel, de le voir disparaître pendant une minute entière. En regardant une différence lumineuse à plusieurs mètres de distance, il peut arriver qu'une minute de fixation soit nécessaire pour la faire disparaître; un changement dans la direction du regard fait alors reparaître la différence avec une grande netteté; mais si, après peu de temps, on regarde de nouveau le premier point de fixation, il suffit maintenant de quelques secondes pour que la différence disparaisse, car la région intéressée de la rétine n'a pas entièrement réparé sa fatigue. — En ce qui concerne les oscillations de l'attention dans le sens de l'ouïe. H. ne prétend plus les expliquer par des causes physiologiques, mais par des causes physiques. Le sifflement de la flamme du gaz dans le brûleur de Bunsen n'a pas une intensité constante, et il ne peut pas l'avoir, car la pression du gaz varie inévitablement. Le bruit de la montre a une intensité variable, et il en est de même pour le bruit d'un filet d'eau tombant sous une pression régulière sur une plaque de verre inclinée, pour un sifflet avec un courant d'air constant, pour un diapason mû par des accumulateurs. Le seul appareil au moyen duquel H. ait pu produire des sons d'intensité constante est un appareil dans lequel le son est produit par un léger levier qu'attire un électro-aimant : mais dans ces conditions on ne perçoit plus de fluctuations, même en employant le procédé qui consiste à rythmer les sons en les comptant deux par deux. Les fluctuations que l'on rencontre dans les autres sens doivent aussi avoir leurs causes en dehors de l'attention.

Foucault.

Archiv für systematische Philosophie, tome XII, 1906.

W. Stern. *Un nouvel argument contre le matérialisme.* — Insuffisance de la réfutation courante des arguments méthodologique, mécanique et cosmologique du matérialisme, et de l'essai de convaincre cette doctrine de contradiction. Il ne peut y avoir de décisif contre le matérialisme qu'un argument empirique : y a-t-il ou non une propriété commune à tous les phénomènes matériels de l'homme qui manque aux phénomènes psychiques? L'auteur voit ce caractère distinctif des deux ordres dans la possibilité de l'hérédité, ce qui conduit à un dualisme d'une nouvelle espèce : les facultés de l'âme rentrent dans le domaine des phénomènes matériels, seul le savoir est d'essence immatérielle.

E. Bullaty. *Théorie de la connaissance et psychologie.* — Inégalable spécimen de délayage, qui n'aboutit néanmoins qu'à une clarté très relative. Que sera-ce dans les deux ouvrages annoncés : *Conscience et connaissance, Empirisme et criticisme*, dont cette étude n'est que l'introduction? — Le vrai problème de la théorie de la connaissance n'est pas l'expérience d'un objet, mais l'objet de l'expérience. Par opposition au formalisme kantien et au psychologisme, il faut partir d'une expérience sans supposition (*voraussetzungslos*); l'identité de la conscience et du monde des phénomènes n'est pas le point d'arrivée, mais le point de départ de la théorie de la connaissanee et de la psychologie. C'est dans la conscience que se trouvent les motifs de la supposition d'un monde externe et d'un monde interne, des concepts de sujet et d'objet; la différence entre la conscience et le monde des phénomènes se réduit à celle des *faits* de conscience (*Bewusstseinstatsachen*) et des *phénomènes* de conscience (*Bewusstseinserscheinungen*), ceux-ci nous fournissant l'expérience et l'intuition, ceux-là les éléments de la pensée et de la connaissance. L'erreur du formalisme et du psychologisme est de faire de la théorie de la connaissance et de la psychologie deux études distinctes; à l'opposition du formalisme fondé sur une conception objective de la connaissance, empruntée aux sciences naturelles et du psychologisme, fondé sur une conception subjective de la connaissance, empruntée à la psychologie, doit se substituer le point de vue de l'immanence de la conscience.

B. Weiss. *La philosophie de l'histoire de Lamprecht.* — Résumé du livre de Lamprecht : *La science historique moderne.*

O. L. Umfrid. *K. C. Planck et l'esprit du temps.* — Pour Planck, le fondement de toute connaissance est cette proposition que dans la réalité, au lieu d'un Dieu, la nature, l'extension avec ses centres rayonnant la lumière et la chaleur est le fondement unique et le commencement de toute existence et la racine de l'humanité. De ce principe se déduit sa morale. L'esprit du temps, représenté ici par le

propre fils de Planck, un pasteur, a dénaturé cette doctrine au point de la détruire en y réintroduisant les deux erreurs fondamentales combattues par Planck, le « dogme de l'ignorance » et le « service de deux maîtres ».

S. STERLING. *La loi biogénétique en psychologie.* — La loi biogénétique de Fr. Müller, que l'ontogenèse reproduit la phylogenèse, est applicable à la psychologie; exemples empruntés au langage, au sentiment religieux, à l'art, au développement de l'imagination.

J. F. THOENE. *Le monde et les catégories de la pensée.* — L'auteur pose comme principes : le réalisme, la subjectivité des qualités sensibles et celle du concept de force. Il ne reconnaît comme objective que l'activité de la matière. Le temps se réduit à l'activité, dont il ne fait qu'exprimer ce qu'elle garde de constant à travers ses variations (différences de cette conception avec celle d'Aristote). La matière est la réalité de la juxtaposition. L'espace est la potentialité de la juxtaposition. Les dimensions sont aussi subjectives dans l'espace que les qualités sensibles dans les corps. L'auteur justifie ensuite sa conception de la substantialité de l'espace en faisant de la substantialité un genre dont la réalité et la possibilité sont deux espèces. La nécessité n'est pas une réalité; c'est seulement une relation entre la possibilité et la réalité. « La totalité du monde extérieur se réduit aux trois catégories de la modalité : il n'y a qu'une chose possible, l'espace, qu'une réelle, la matière, qu'une nécessaire, l'activité ou le temps. » Extension de ces considérations à l'esprit humain et à Dieu.

D. DRAGHICESCO. *De l'impossibilité de la sociologie objective* (en français). — Critique de la sociologie objective de Durkheim (très intéressante critique de la tentative de Lévy-Bruhl pour « désubjectiver la science des sujets ») et de son recours à la statistique et au droit. « La science de la psychologie, pour mériter ce nom, doit évoluer vers une psychologie interindividuelle ou sociale... La sociologie sera stérile et contradictoire tant qu'elle n'aura pas évolué, elle aussi, vers une sociologie psychologique, individuelle... L'examen critique de la sociologie objective conduit absolument au seuil de la même science où nous a conduits la critique de la psychologie individuelle. Il devient possible, dès maintenant, de concevoir une science qui puisse embrasser l'ensemble des études corrélatives de la société et de la conscience. Cette science ne sera ni la psychologie tout court, ni la sociologie, mais une psychosociologie, une sorte de psychologie sociale. » (Des essais de ce genre existent déjà : Andler, Lazarus, Wundt, Le Bon, Tarde, Sighele.)

H. KEYSERLING. *Contribution à la critique de la croyance.* — La croyance consiste dans l'admission de prémisses que l'on ne discute pas. Ce que nous admettons ainsi, nous lui attribuons l'existence. Conséquences pratiques de cette conception de la croyance.

R. SKALA. *Sur l'idéalisme critique.* — Pour l'idéalisme critique,

« la connaissance est un processus infini qui engendre les objets même de cette connaissance » (citation de W. Kinkel). Cette conception implique des suppositions contradictoires à l'idéalisme critique lui-même; elle n'est qu'une manifestation de la tendance à la connaissance transcendante d'une image du monde. La théorie d'un processus infini de la connaissance dépasse les limites imposées à un idéalisme conséquent.

G.-H. LUQUET.

Laboratorio di Psicologia sperimentale.

(*R. Istituto di Studi Superiori di Firenze*). — *Ricerche di Psicologia*. — Vol. II. — Firenze, Tipogr. Cooperat., 1907.

1° G. DELLA VALLE. *La variabilité du seuil et les oscillations des sensations minimales.* — On a cru retrouver dans l'intermittence d'une sensation due à un stimulus minimum constant, l'oscillation résultant dans l'attention de deux forces adverses : concentration monoidéistique, réaction en vue de maintenir le sentiment de différence. Lange rapproche le même fait des illusions optico-géométriques. Cette oscillation toute sensorielle n'est pas non plus explicable par la déviation de la ligne de mire (Münsterberg). Pour les sensations acoustiques, elle se relierait selon Heinrich, contredit par Lehmann, à l'isochronisme des pulsations tympaniques et des mouvements respiratoires. Mais la corrélation ne se vérifie pas entre l'expiration *maxima* et la sensation *minima*. Et pour les sensations visuelles on ne peut invoquer des variations accommodatives, quand l'oscillation se produit pour un stimulus à distance infinie (les étoiles). Münsterberg n'admet l'épuisement que pour les appareils moteurs, Heinrich explique la déviation de la ligne de mire par un épuisement rétinien local et une variation d'adaptation (le stimulus deviendrait de visible invisible pour un point voisin); les oscillations acoustiques resteraient à expliquer. Pour M. G. D. V., là où des mécanismes antagonistes ne fonctionnent pas, la sensibilité décroît avec continuité. L'intermittence de la sensation correspondrait au battement palpébral entraînant une anémie rétinienne partielle. Une vision fixe épuise l'organe, le champ visuel s'encombre de phosphènes dus à des produits cataboliques dont la présence dans les capillaires rétiniens stimule le réflexe palpébral, d'où action restauratrice. L'apparition et disparition de la sensation *minimale* est un cas particulier de l'instabilité du seuil rendue plus apparente dans le fait d'un stimulus liminal fixé avec persistance, mais indépendante de la fatigue (expérience consistant à maintenir, l'un des yeux fermés, fluctuation de la lumière propre de l'œil). Le coefficient individuel, suivant l'idée favorite de M. G. D. V., l'interférence des mécanismes physiologiques,

la transformation qualitative des données sensorielles rendent illusoire la détermination du seuil, et ne permettent pas d'appliquer avec rigueur les concepts d'égalité et d'intensité. Mais en prenant ici en considération l'influence du psychisme supérieur, M. G. D. V. ne revient-il pas à faire intervenir, sinon les éléments moteurs, du moins les éléments mentaux de l'attention ?

2° F. DE SARLO. *Les anomalies des caractères.* — Questionnaires, observations et statistiques portant sur des élèves d'écoles élémentaires. La colère se montre souvent en connexion avec le caractère courageux, parfois avec le caractère timide, et assez fréquemment avec le caractère bon. L'indocilité dans la plus plupart des cas apparaît le fruit de la mauvaise éducation. Pour le mensonge, anomalie la plus grave, on peut, vu ses causes (volonté débile, crainte, tendance imaginative), se demander si ce travers s'atténue avec l'âge. Il eût été intéressant d'avoir des réponses sur ce point précis.

3° V. BERRETONI. *Pour une classification des illusions optico-géométriques.* — Diagrammes d'expériences sur diverses classes de sujets, en vue de vérifier le degré de généralité des différentes illusions. (Les mieux caractérisées tiendraient à des causes physiologiques.) Les enfants subissent l'illusion par spontanéité et inaptitude à comparer. Parmi les enfants normaux certains résistent, par une fixation de l'attention sur certains éléments de la figure, dont ils se rendent compte. Les étudiants réalisent l'illusion par habitude de l'introspection et du témoignage critique. Les étudiants des Beaux-Arts subissent l'illusion beaucoup moins que les autres sujets, grâce à certains procédés d'évaluation et de confrontation rapides, et le temps de la réponse est aussi plutôt plus bref que chez les autres sujets.

4° V. BERRETONI. *Contribution à l'étude des oscillations de l'attention.* — L'attention est plus active le matin, et plus encore après la nutrition. Dans les expériences d'évaluation, la comparaison de cercles est préférée par les sujets à la comparaison de verticales, comme occasionnant une fatigue moindre et plus d'agrément.

5° S. MONTANELLI. *Sur les associations latentes.* — Expériences selon la méthode de Scripture visant à démontrer la réalité des associations latentes. Le désaccord sur ce point entre la psychologie d'analyse et la psychophysique cesse de subsister, si l'on oblige le sujet à un examen introspectif après l'expérience, si l'on ne s'en tient pas aux résultats bruts du calcul des cas vrais et faux, si l'on ne rejette pas comme nuls les cas précisément probants où le sujet, par une pénible analyse, et sur la suggestion de l'expérimentateur, arrive à admettre que l'association a pu être occasionnée par le signe de reconnaissance.

6° M. CIAMPOLINI. *Étude sur le temps de la réaction.* — Selon Lange et Külpe, la réaction musculaire est notablement plus rapide que la réaction sensorielle ; c'est peut-être que leurs sujets appartenaient au type moteur. Pour Obersteiner et Buccola, le temps de réaction

serait plus long chez les gens instruits que chez les illettrés, distinction que M. C. risque de trop simplifier en la réduisant à la distinction entre manuels et intellectuels. Observations sur la réaction anticipée, sur l'auto-évaluation du temps de la réaction ; il n'y a pas perception effective de la durée, mais simplement comparaison entre les intensités d'attention déployée dans la réaction actuelle et dans celles dont le temps est donné par le chronoscope.

J. Pérès.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Hily (Jean). — *La philosophie alèthologique : esquisse d'une nouvelle synthèse de philosophie.* In-8°, Paris, Néauber.

E. Faguet. *Le Pacifisme.* In-12, Paris, Lecène.

Nayrac. — *La Fontaine : ses facultés psychiques, sa philosophie.* In-8°, Paris, Paulin.

Dr Surbled. — *Le sous-moi.* In-12, Paris, Maloine.

E. Sellière. — *Le mal romantique.* In-8°, Paris, Plon.

Bréhier. — *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* In-8°, Paris, Picard.

Delacroix. — *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Golberg (Mecislas). — *La morale des lignes.* In-12, Paris, Vannier.

Spiess. — *Le penseur chez Sully Prudhomme.* In-8°, Paris, Vannier.

Pelletier (Mad.). — *La femme en lutte pour ses droits.* In-8°, Paris, Giard.

J.-D. Tonquédec. — *La notion de Vérité dans la « Philosophie nouvelle ».* In-8°, Paris, Beauchesne.

Dr Marie et R. Meunier. — *Les Vagabonds.* In-12, Paris, Giard.

Manville. — *Les découvertes modernes en physique.* In-8°, Paris, Hermann.

Ch. Henry. — *Recherches sur le sens de l'écart probable dans les chances simples.* In-8°, Paris.

Dr Toulouse. — *Comment former un esprit.* In-12, Paris, Hachette.

A. Bayet. — *L'idée de Bien.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Sleesvij. — *Über die Bedeutung des psychologischen Denkens in der Medizin.* In-8°, Bussum.

O. Ewald. — *Kants kritischer Idealismus als Grundlage von Erkenntniss theorie und Ethik.* In-8°, Berlin, Hofman.

Altavilla. — *I fattori della delinquenza colposa.* In-8°, Napoli, Pierro.

Carabellosi. — *La teoria della percezione intellita di Rosmini*, In-8°, Bari.

Herbart. — *Introduzione alla filosofia*, trad. da Vidowich. In-8°, Bari, Latera.

Izquierdo. — *Nuevas direcciones de la logica.* In-12, Madrid, Suares.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA MORALE DES IDÉES-FORCES

C'est, en tout ordre de productions humaines, un noble et réconfortant spectacle que celui d'une œuvre qui s'achève. Comme à Charles Renouvier, il aura été donné à M. Alfred Fouillée de mener jusqu'à son dernier terme son entreprise philosophique, d'en poursuivre le développement dans toutes les directions, jusqu'à l'application et au détail. — Très soucieuse de ne pas perdre contact avec son temps, sa pensée, si merveilleusement intelligente et souple, la plus hospitalière et la plus compréhensive qui soit, avait semblé suivre docilement, dans ces dernières années, tous les mouvements de l'opinion philosophique, pour les critiquer et les juger; avec celle-ci elle abordait tour à tour le problème de l'enseignement ou les études de psychologies nationales, ou regardait de près, sans hostilité de parti pris, mais avec une clairvoyance pénétrante, les modes et les idoles du jour, Nietzsche et l'immoralisme, la réaction anti-kantienne, dont elle avait été en partie l'initiatrice, « l'amoralisme contemporain », ou encore la constitution de la nouvelle école sociologique. Mais M. Fouillée n'avait pas oublié cependant qu'il manquait toujours à sa doctrine propre une pièce maîtresse : la partie positive de sa morale, annoncée et attendue depuis ses premiers écrits, depuis la *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, qui date de 1887, ou, plus tôt encore, depuis la thèse sur *la Liberté et le Déterminisme*, nous est donnée aujourd'hui[1], et comme le nécessaire couronnement de l'œuvre tout entière. — Non pas qu'elle pût vraisemblablement nous apporter, après les si nombreuses publications de M. Fouillée, une doctrine très inattendue, et rien que nous ne pressentions déjà : on pourrait même soutenir qu'il n'y a guère, dans l'œuvre nouvelle, d'idées importantes que l'on ne se rappelle avoir déjà rencontrées sous la plume de l'auteur et qui ne nous soient familières.

1. *La Morale des Idées-forces*, 1 vol. 391 pages. Félix Alcan, éd.

Mais on est en droit de s'attendre à trouver ici toutes ces idées à un degré supérieur de coordination et d'unité; si la richesse et la variété des aperçus ne suffit pas à constituer une philosophie et s'il y faut, bon gré mal gré, quelque systématisation, c'est une vue d'ensemble sur la doctrine, sur sa signification et sa portée pratiques, que l'on viendra tout naturellement chercher dans *la Morale des Idées-forces* : et c'est ce qui en fait l'importance.

*
* *

Ce travail de coordination est, d'ailleurs, plus essentiel dans une philosophie comme celle de M. Fouillée que dans aucune autre. On sait assez, en effet, de quelque noble ambition elle s'inspire. Tandis que le puissant esprit de Renouvier, surtout analytique et en quelque sorte tranchant, aboutissait à exagérer les oppositions d'idées et de doctrines et nous proposait partout des alternatives et des choix, M. Fouillée, presque au même moment, aspirait à une synthèse conciliatrice de tous les systèmes; et l'on se rappelle l'esquisse qu'il traçait de sa méthode dans la belle introduction de son *Histoire de la Philosophie*[1] : « L'idéal de la philosophie, disait-il, serait une doctrine assez large, assez universelle en extension et en compréhension, pour réconcilier dans son sein tous les systèmes ». Pour lui comme pour Leibnitz il s'agit de s'élever à un point de vue assez haut pour dominer toutes les philosophies, et découvrir dans quelle direction, en les poussant chacune assez loin dans son propre sens, on les verrait se rapprocher et tendre à converger dans une unité supérieure.

En particulier, le grand problème qui s'est offert dès le début à sa pensée a été de concilier la science, c'est-à-dire à la fois les résultats des diverses disciplines positives et leur esprit, leur méthode et leurs postulats nécessaires, avec les thèses traditionnelles de l'idéalisme philosophique. Aussi ne saurait-il être question pour lui, même en matière morale, de choisir entre la conscience et la science, ni d'enfermer cette dernière dans un domaine restreint en lui interdisant toute une portion de la réalité, ni enfin de l'interpréter comme un système de symboles, utiles sans doute,

1. *Histoire de la Philosophie*, introd., p. XII.

mais qui se joueraient à la surface des choses. Il veut prendre la science telle qu'elle est, reconnaître et sa valeur objective et ses légitimes exigences; et le problème est alors de trouver une manière *scientifique* de maintenir et de justifier les grandes idées morales : idéal et bien en soi, responsabilité et mérite. M. Fouillée apparaît, dans ce dernier livre, aussi fidèle que jamais à cette conception[1] : il se propose, en se plaçant à son point de vue propre, de « faire la synthèse des anciennes morales, une fois rectifiées et poussées à leur achèvement »; il veut se placer tour à tour « au triple point de vue de la biologie, de la psychologie et de la cosmologie, dont la synthèse est l'objet d'une morale des idées-forces »; par là on pourra « transposer dans le domaine scientifique le platonisme, le kantisme et l'évolutionisme »; et la doctrine qu'on prétend fonder sera proprement « omnilatérale ». — La grande difficulté, dès lors, « le difficile travail », on le comprend assez, sera celui que prévoyait M. Fouillée dès 1887 : faire, dans chaque théorie morale et dans chaque science, « le triage des matériaux périssables et de ceux qui semblent dignes de subsister dans la morale future », et « les disposer dans l'ordre le plus rationnel[2] ». Une morale de conciliation sera sans contredit la plus haute et la plus satisfaisante de toutes si elle n'échoue pas contre l'écueil de l'éclectisme arbitraire, si elle parvient à être vraiment, dans toute la force du terme, une synthèse.

Par là s'explique que M. Fouillée tienne tant à maintenir, contre M. Boutroux et M. Darlu par exemple[3], le caractère *scientifique* d'une morale digne de ce nom, la valeur *scientifique* de sa propre doctrine. — Ce qui fait la méthode scientifique, nous dit-il, c'est de n'accepter pour données que : 1° des faits déterminés avec certitude; 2° des déductions et des inductions rigoureuses; 3° des hypothèses fondées sur les faits seuls et sur leurs lois : or tous ces caractères peuvent appartenir à la morale. — On objecte que la science ne doit point connaître de fins dans la nature : mais cela veut dire simplement qu'elle ne doit point présupposer des fins qui lui tiendraient lieu d'explication causale; comment pourrait-elle refuser

1. *Morale des Idées-forces*, p. XVI, p. 155, p. XXV, II.
2. *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, p. VIII.
3. *Les Éléments sociologiques de la Morale*, p. 8 sqq, p. 13 sqq. *Morale des Idées forces*, p. XLV, 285, XXV.

d'admettre la recherche des fins chez les êtres vivants et intelligents, tels que l'homme, c'est-à-dire là où les fins sont en même temps des faits, puisqu'elles sont des désirs et des pensées? La considération des fins n'est anti-scientifique que là où ce n'est pas de fins qu'il s'agit, comme en astronomie : mais l'oubli des fins est à son tour anti-scientifique là où ce sont précisément les fins et leur hiérarchie qui sont en question. — Dira-t-on que la science ne peut pas dépasser le fait constaté et poser un idéal? Mais, à ce compte, le médecin n'aurait pas le droit de définir scientifiquement l'idéal de la santé! « L'idéal n'est qu'un possible désirable », et c'est la science qui établit à la fois qu'il est possible, s'il est en harmonie avec les lois de la réalité, et qu'il est désirable, s'il est la satisfaction de la nature humaine, dont la science constate les lois : il n'y a donc rien d'anti-scientifique à prétendre apprécier les actions humaines au point de vue de la valeur morale. — Dira-t-on enfin que la science regarde le passé et non l'avenir, qu'elle explique et ne prescrit pas? Mais c'est son rôle essentiel de prévoir partiellement l'avenir : or, cela suffit pour que « ses prédictions soient des suggestions »; une vertu pratique leur est inhérente; « si, parmi les choses futures, il y en a auxquelles nous ne soyons pas indifférents, tout ce que la science nous apprendra sur elles et sur leurs conditions deviendra pour nous mobile d'action, raison de choix ». Toute science roulant sur des effets qui peuvent devenir moyens, est normative par conséquence immédiate et directe; la théorie est donc pratique par elle-même. Bien plus, si les autres sciences ne deviennent pratiques et ne s'appliquent en arts correspondants qu'à travers une série plus ou moins longue de moyens termes, la morale, qui est précisément une théorie de la pratique, étant la théorie des buts de l'action et de leur valeur comparative, la morale sera, elle, directement agissante : « la connaissance de la nature humaine et de la volonté consciente, quand elle est poussée jusqu'au bout, est *ipso facto* la connaissance de la loi qui règle la volonté consciente [1] ».

Mais, on le voit, ce qui permet ainsi à M. Fouillée de faire rentrer la morale dans le cadre général de la science positive, c'est l'idée mère de toute sa philosophie, c'est la théorie des *idées-forces*.

1. *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 236.

On se rappelle la thèse sur *la Liberté et le Déterminisme* : toute idée, qu'on la suppose en elle-même déterminée ou non, est cause à son tour; par cela seul qu'elle est conçue, elle enveloppe un désir ou une répulsion, elle est déjà comme un effort qui se dessine : l'idée d'un mouvement, c'est le mouvement commencé. Toute idée tend donc à se réaliser. Et c'est pour cela même que des idées diverses peuvent, ou se fortifier l'une l'autre, ou s'équilibrer, ou se combattre; des idées qui s'ordonnent, ce sont des forces qui se composent. « Nous avons protesté toute notre vie, écrit M. Fouillée [1], contre la fausse interprétation de la rationalité universelle, mal à propos confondue avec l'inertie universelle. » « Le but que nous nous étions proposé dans notre ancien ouvrage, c'était de rendre le déterminisme scientifique aussi large, aussi ouvert » que possible; et c'est pourquoi nous y avons introduit « un élément de réaction sur lui-même ». Telle est l'idée de l'efficacité même des idées, substitut et équivalent pratique de la liberté. Bien plus, le propre de la conscience, en concevant à la fois les ressemblances et les différences, est d'apercevoir à la fois chaque acte et son contraire : elle pose donc une perpétuelle alternative; et par là, en formulant l'acte, elle rend aussi possible une résistance à l'acte. Sans résoudre le problème métaphysique de savoir si nos idées sont en elles-mêmes déterminées quant à leur moment ou à leur mode d'apparition, l'idée et le désir de la liberté nous font donc prendre de plus en plus conscience de l'aptitude de ces idées à modifier le réel, et à y provoquer des réactions qui, venant de nous seuls, sont vraiment nôtres. Ainsi, « l'autonomie morale est un auto-déterminisme indéfiniment modifiable ». — Et par là encore, nous jugeant responsables, nous le devenons en fait [2], puisque nous concevons l'importance de notre intervention possible dans les choses, et par suite nous pouvons ressentir cette souffrance particulière « qui a pour caractère essentiel de se produire et de s'entretenir elle-même par l'idée qu'on aurait pu et dû se l'épargner en agissant mieux, qu'on peut et doit se l'épargner à l'avenir ». Il suffit, pour qu'il en soit ainsi, que l'idée-force de liberté ou de responsabilité ne soit pas neutralisée ou ruinée par

1. *Morale des Idées-forces*, p. 304, 273, sqq.
2. *Ibid.*, p. 292, sqq; p. 300.

l'idée-force contraire, celle d'un complet et radical déterminisme de la conscience humaine par le dehors; il suffit que le déterminisme matérialiste et mécanique ne soit pas une thèse métaphysique démontrée. — On peut donc conclure, au point de vue des faits positifs, qu'il existe « un devenir mental, qui se sent, se dirige, se veut, se modifie [1] », une nature mentale qui se crée elle-même par l'idée qu'elle est possible et désirable : et c'est, en un sens assez voisin du pragmatisme anglo-saxon, l'affirmation du pouvoir de la pensée à rendre réels ses propres objets, — pouvoir qui reste enfermé toutefois, pour M. Fouillée, dans les limites du possible logique et du possible naturel. La récente morale sociologique est ainsi réfutée par avance : « La société, en se rendant compte de ses formes, devient capable... d'entrer dans des formes meilleures. C'est le propre de tout ce qui participe à la vie spirituelle que de réagir indéfiniment sur soi [2] ».

De ce point de vue, la morale sera possible, elle sera réelle et efficace, pourvu seulement que l'idée en existe dans la conscience : « Son idée est précisément ce qui la constitue; elle est une conception qui se réalise, et non une réalité qui se verrait toute faite [3]. » Négatrice de toute transcendance, elle se posera comme une force immanente, positive, scientifique; elle ne s'appuiera que sur des faits d'expérience, et sur des idées dont l'action s'exerce au sein de l'expérience. « Toute ligne nettement arrêtée dans la conscience devient une direction possible dans l'action [3] » : la volonté d'être respecté rend respectable; l'idée du droit crée le droit. Ainsi la morale fera sortir d'abord l'idéal du réel, puis le réel de l'idéal; par cela seul qu'on la pense, fût-ce pour la nier, on lui confère d'abord une valeur, puis un pouvoir de réalisation, enfin, un commencement de réalité effective.

Encore faut-il, pourtant, que l'idée-force de moralité existe en effet; en d'autres termes, qu'elle présente des éléments spécifiques qui permettent de la définir. Cette définition, c'est encore à l'observation positive, c'est à l'analyse psychologique de nous la fournir. L'homme en général, puisqu'il pense, agit « sous une idée, par une idée » : l'homme de bien agit encore « pour une idée ». Or, un

1. *Morale des Idées-forces*, p. XLIII.
2. *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 176.
3. *Morale des Idées-forces*, p. XIV sqq.; p. 79.

certain désintéressement est de l'essence même de toute pensée[1]. L'intelligence est désintéressée par nature, puisqu'elle est objective, et qu'elle conçoit ses objets comme indépendants des sujets particuliers, comme réels en soi et vérités universelles; tout acte de pensée, tout acte d'attention, est un oubli provisoire du moi en vue de l'objet. Qu'est-ce à dire, sinon que par là s'introduit « un point de vue impersonnel dans la satisfaction même de notre volonté personnelle »? Parmi nos intérêts individuels, il faut compter la satisfaction de l'intelligence, laquelle ne peut être satisfaite que par des raisons objectives, c'est-à-dire étrangères à ce qui en moi n'est qu'individuel; au nombre des instincts de l'homme figure l'instinct rationnel, c'est-à-dire la tendance à penser selon des règles impersonnelles et désintéressées : « Au cœur même de la conscience doit être établi l'altruisme intellectuel, germe de l'altruisme volontaire[1] ». — L'homme qui pense, et en qui par là même la pensée est un besoin et une force, sera donc amené à étudier les diverses formes possibles de l'action, et à vouloir en déterminer les valeurs objectives et véritables. La raison, qui n'est que l'expérience la plus large et la plus complète, ne pourra d'ailleurs les déterminer qu'à l'aide de toutes les données de fait et de toutes les inductions que peuvent fournir les sciences positives : elles seront donc établies en fonction de tous les éléments de la réalité, en fonction de la totalité même des choses connues de nous; elles constitueront donc vraiment une morale scientifique, et cette morale pourra se définir, en fin de compte, « le désintéressement en vue de tous et de tout, le désintéressement en vue de l'universel[2] ». Ce sont ces valeurs que M. Fouillée cherche à établir dans les parties centrales de son livre, où il considère tour à tour « la totalité du sujet », « la totalité des objets », le rapport des objets au sujet, le rapport enfin des divers sujets moraux entre eux.

*
* *

Si nous analysons d'abord dans leur intégralité les éléments de la conscience individuelle[3], nous verrons le désintéressement

1. *Morale des Idées-forces*, introduction, p. xxxiii, et *passim*.
2. *Ibid.*, p. xv, p. 5.
3. *Ibid.*, livre Ier, p. 1 sqq, p. 10, p. 26.

intellectuel et en quelque sorte abstrait se traduire et s'échauffer en altruisme véritable; l'impersonnalité rationnelle s'épanouit en bonté. Car la psychologie moderne a bien mis en lumière la forme spontanément sociale de toute pensée, et cette projection du moi dans les choses par laquelle seule nous les pensons. « Pour concevoir d'une conception scientifique une autre existence qui ne soit pas négation pure et abstraite, on est toujours obligé de lui prêter quelque chose de soi-même, si peu que ce soit, et ce peu est déjà le commencement d'un autre moi plus ou moins semblable au nôtre. » Le sujet ne s'affirme donc qu'en se distinguant de quelque autre, à la fois différent et analogue à lui, et faisant avec lui partie d'un tout : « Tous les objets de sa pensée sont plus ou moins d'autres sujets ». *Cogito, ergo sumus*. Or, un sujet n'en peut comprendre pleinement un autre qu'en se mettant plus ou moins « à sa place » : dès qu'il y a représentation d'objets autres que moi, il y a sympathie possible, et il peut y avoir synergie volontaire; toute conscience suppose un concert de consciences. Par cela seul, l'égoïsme est déjà logiquement dépassé, ou plutôt ruiné, au nom de la contradiction intime qu'il enveloppe : pour me satisfaire pleinement, j'ai besoin de connaître et de comprendre ce qui m'entoure, et pour le comprendre, il me faut pénétrer en lui et m'identifier à lui; l'immoralité est de l'irrationalité, parce qu'elle est toujours en quelque mesure de l'inconscience. Si l'on dépasse donc, comme incomplète, cette sorte d'explication qui ne voit partout qu'automatisme, et anéantit les êtres pour ne laisser subsister que leurs relations[1], on s'aperçoit que la pleine satisfaction intellectuelle serait, non la science universelle, mais la conscience universelle : « je sentirais vos joies comme miennes, vos peines comme miennes, dans mon cœur battraient votre cœur et tous les cœurs; mon tressaillement serait celui de l'univers[1] ». Il suffit donc de prendre en leur totalité les éléments du « je pense », de la conscience, pour que l'égoïsme s'apparaisse à lui-même comme objectivement absurde, contraire au point de vue universel de la pensée scientifique ou philosophique : si vous vous connaissiez vraiment vous-mêmes, « vous apercevriez en vous l'action du Soleil, de Mercure, de Mars, de Vénus, de Jupiter et de toutes les

1. *Morale des Idées-forces*, p. 73 sqq; p. 78, 79; p. 24, 25.

planètes, vous verriez en vous tout le système solaire et même stellaire », et vous communieriez avec l'univers entier. Les exigences les plus positives du développement intellectuel nous imposent donc cette maxime morale : « Sois intégralement conscient et universellement conscient, conscient des autres, de la société et du tout comme de toi-même ». A une brutale et superficielle volonté de puissance la nature plus profondément analysée nous contraint de substituer la *volonté de conscience*; et la règle de bonté en découle : « Agir envers les autres comme si tu avais conscience des autres en même temps que de toi ».

Ainsi se trouve défini le côté subjectif de la moralité, l'intention morale : mais ce n'est que par abstraction que l'on sépare le sujet d'avec l'objet, l'intention d'avec la fin qu'elle vise. Il nous faut maintenant[1] transporter la volonté moralement bonne dans un monde d'objets, dans une nature, comportant des valeurs et des perfections inégales : il nous faut établir une théorie de l'idéal, une hiérarchie des biens. « Nous avons toujours pensé, écrit M. Fouillée, que la considération de l'idéal, conséquemment du parfait en tel genre et du parfait en tous les genres, pouvait prendre une forme nouvelle en harmonie avec la science. La morale de la perfection, en se faisant morale des idées-forces, peut devenir positive et critique », puisqu'il suffira qu'une valeur puisse être définie pour qu'elle tende à se réaliser et acquière quelque force de réalisation. — Mais ne retombons-nous pas ainsi sous la critique kantienne de toute morale matérielle? Dire que nous devons tendre à tel objet plutôt qu'à tel autre parce qu'il est plus parfait, n'est-ce pas dire que c'est en vertu de son attrait et en vue du plaisir que nous en attendons que nous irons vers cet objet?

La réponse à cette difficulté est impliquée déjà dans la théorie du désintéressement intellectuel : mais M. Fouillée ne se lasse pas d'y revenir, multipliant les analyses ingénieuses et pénétrantes. Il est faux que l'homme agisse toujours par un calcul d'intérêt et en vue du plaisir; mais il agit toujours[2] : 1° en jouissant de son acte même, 2° en jouissant de l'idée qui le dirige : sans cette jouissance

1. *Morale des Idées-forces*, livre II, p. 105 sqq, p. 157.
2. *Ibid.*, p. 121-123 sqq.

immanente, à la fois subjective et objective, il n'agirait pas; mais il agit sans retour sur soi, sans égoïsme, parce qu'il se donne et qu'il s'oublie. Aussi bien, s'il n'y avait pas en tout plaisir un élément représentatif, donc objectif, comment pourrait-on savoir qu'il est *tel* plaisir? tout plaisir est rapporté à un objet et à une cause, l'idée de l'objet origine du plaisir et de sa valeur ne peut donc pas être indifférente, « puisqu'elle en est partie intégrante, élément ou cause ». Que certains actes aient une valeur autre que celle du sentiment agréable qui les accompagne, comment le nier dans une philosophie des idées-forces, s'ils ne produisent le sentiment agréable que justement par la représentation de cette valeur autre et indépendante? Par exemple, « nous ne pouvons jouir de la vérité qu'en nous la représentant comme valable pour notre intelligence et pour notre vouloir indépendamment du plaisir même qu'elle nous cause : c'est en faisant abstraction de cette jouissance que nous rendons la jouissance possible [1] ».

Cette analyse est essentielle, car par elle s'opère une double synthèse de principes et de doctrines : la morale des idées-forces enveloppe, en les dépassant, et la morale du plaisir et la morale de l'amour [2]. — L'universalité purement formelle des kantiens laisse l'esprit aussi vide qu'elle-même, puisqu'il ne sait comment la chose universalisée serait bonne, si elle n'a rien ni d'idéal et d'intelligible, ni d'aimable et d'essentiel à la félicité. Avec Aristote et Platon, il faut redire que la joie est immanente à l'acte, et que l'on ne peut concevoir un idéal sans joie; la moralité sera la recherche d'une perfection qui n'est pas parfaite sans le bonheur, et d'un bonheur qui n'est pas entier sans la conscience d'une perfection. « Le bonheur n'est que la perfection ayant la conscience et la jouissance de soi. » Et dès lors, pas de moralité sans l'amour du Bien : Kant lui-même, s'il agit par raison, c'est qu'il aime la raison : « il est tout plein du grand amour [3] ». La froide raison et le cœur irraisonnable ne peuvent donc, chacun à part, fonder une théorie de la conduite : il faut qu'ils trouvent leur unité, et alors est accomplie la grande synthèse morale, où « les termes valent par leur union même, constitutive du réel ».

1. *Morale des Idées-forces*, p. 242.
2. *Ibid.*, p. 242 sqq.
3. *Ibid.*, p. 265.

Une hiérarchie objective des biens, une table des valeurs, est donc une tâche que la science morale peut aborder : « La science, la science pure... peut donc comparer les êtres ou les qualités, comme elle compare les quantités[1] ». Sans entrer dans les détails, qui sont souvent du ressort d'autres sciences, biologie, psychologie ou même cosmologie, il est clair qu'on pourra comparer les êtres au point de vue des diverses catégories logiques, quantité, qualité, relation[2], et les classer : l'on devra bien reconnaître qu'une vie est supérieure à une autre si elle est : 1° plus intensive et plus extensive; 2° plus durable ou plus protensive; 3° plus variée et plus unifiée. Il en résultera une différence de qualité entre les plaisirs et une hiérarchie, qui correspondra à celle que nous devrons établir « entre les fonctions de notre être »; et par les mêmes critères nous serons amenés à l'idée essentielle du *normal* et du *typique*[3]. Le normal ne se détermine pas d'ailleurs automatiquement, par de simples moyennes : « un visage d'une beauté unique, nous ne le jugeons pas pour cela pathologique; c'est un visage normal, quoique exceptionnel, parce qu'il est selon les lois dynamiques et statiques du développement de la face »; le typique enveloppe du possible. Mais d'un autre côté, toute vie normale implique un certain équilibre interne, et « le sentiment du bien objectif, du καλοκἀγαθον, est aussi le jugement spontané d'un problème résolu ». « Le type est un repos apparent qui résume les mouvements passés et annonce les mouvements futurs. » — Il y aura de même un développement normal et typique au point de vue intellectuel : « n'est-ce pas grâce à l'expérience que nous apprenons à distinguer des facultés mentales plus étendues, plus variées et plus unifiées, conséquemment plus parfaites? » De là le rôle moral des idées esthétiques : nous apprécions sous forme de beauté l'eurythmie morale comme l'eurythmie physique, nous la sentons par instinct aujourd'hui, après qu'elle a été, aux origines, appréciée par expérience. — Et nous concevons comme plus haut degré de perfection notre aptitude rationnelle et morale elle-même : « Le pouvoir qu'a la raison de construire l'idéal de la perfection est déjà une perfec-

1. *Morale des Idées-forces*, p. 136.
2. *Ibid.*, p. 105 sqq.
3. *Ibid.*, p. 137 sqq.

tion »[1] : nous attribuons une valeur en soi à la science, qui, dans toute son extension, s'étend en droit à l'univers entier, et, dans toute sa plénitude, vient se perdre dans la conscience universelle et dans l'universelle sympathie : elle est alors le souverain Bien.

Aussi ne pouvons-nous concevoir le développement individuel que corrélatif au développement des autres individus, et qu'essentiellement social[2]. « La perfection d'autrui n'est pas pour moi un moyen, elle est une de mes fins », dès qu'en moi-même je conçois. et, le concevant, j'aime autrui. Voilà pourquoi individu et société sont inséparables, et ont au fond des intérêts communs et une mesure commune : toute fin sociale légitime se justifie en dernière analyse par des bénéfices particuliers pour les individus, et inversement toute fin personnelle légitime a un contenu social et universel. D'où il suit que l'éducation de la personnalité consiste en une pénétration progressive de la société au sein de l'individu, et la différence de valeur entre les hommes tient au fond à leur aptitude plus ou moins grande à « se constituer en foyers particuliers de la vie collective[3] ». On voit par là se rapprocher et se confondre la moralité individuelle et la morale sociale : ce que l'on nomme, du dehors, justice ou charité, ce sont, dans la conscience du sujet, « des actes de sagesse, de tempérance et de courage »; et pareillement la justice et la charité elles-mêmes se rejoignent : « dans nos intentions et au fond de notre cœur, tout doit être amour, même la justice : mais au point de vue social, dans nos actions et nos relations avec les autres hommes, tout doit être justice, même l'amour ». — Le critère des valeurs sociales est donc finalement le même que celui des valeurs individuelles : « chaque membre d'une vraie société y doit être traité comme réciproquement moyen et fin : partout où nous trouvons des individus qui ne sont, ou que moyens, ou que fins, nous comprenons qu'il y a injustice ». Ce n'est qu'en apparence par la limitation des droits individuels, c'est au fond par l'expansion de ces droits que la société progresse : la parfaite socialisation est la parfaite individualisation.

Cette hiérarchie objectve de biens va être immédiatement agis-

1. *Morale des Idées-forces*, p. 331 sqq.
2. *Ibid.*, livre IV, p. 209 sqq.
3. *Ibid.*, p. 220.

sante et pratique, les valeurs psychologiques et morales étant telles, nous le savons, qu'elles se créent et se multiplient elles-mêmes, en se concevant et en se désirant [1]. L'action objectivement typique se confondra donc avec la recherche subjective du typique : le typique devient une idée-force. De même, il y a une beauté active qui peut se modifier par le sentiment de soi; et inversement « l'homme acquiert le pouvoir de se délivrer de ses défauts par la conscience de leur laideur : il est beau alors de sentir sa laideur, parce que cette laideur redevient déjà beauté en souffrant d'être laideur [2] ». Et l'idéal suprême d'universelle conscience et d'universelle bonté devient à son tour efficace : « Comme, en prolongeant les lignes de l'expérience, la pensée nous fait concevoir l'idée-force d'un amour universel des êtres raisonnables les uns pour les autres, elle suscite l'amour même de l'amour, la joie de la joie universelle.... Il faut aimer l'amour, aimer à aimer, vouloir aimer [3] ».

De la détermination objective du bien et des biens, une nouvelle thèse découle, capitale chez M. Fouillée [4] : c'est que la moralité ne se présentera plus comme impérative, mais comme désirable; à l'impératif catégorique se substituera le « suprême persuasif ». « Nous n'irons pas *au delà du bien*, ce qui serait absurde et contradictoire, nous avertit M. Fouillée, mais nous irons au delà de la loi [5]; la suprême expression du bien n'a pas lieu en termes de loi. » Aussi bien, le critère kantien de l'universalisation est incomplet en lui-même : il ne confère, par lui seul, à l'objet que cette qualité précisément d'objet universalisable : il reste toujours à montrer « que ce qui est ainsi universalisable est une fin bonne, dont l'universalité n'est universellement bonne que parce qu'elle est l'universalité d'un bien [6] ». Mais, dès que cette démonstration est faite, la moralité ne nous commande plus, elle nous attire, et c'est pour cela qu'il faut toujours finalement faire appel à la bonne volonté; et c'est pour cela enfin qu'il importe de « dégager l'idée-force de

1. *Morale des Idées-forces*, p. 4. *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 309.
2. *Ibid.*, p. 343.
3. *Ibid.*, p. 260-263.
4. *Ibid.*, livre III, p. 180 sqq.
5. *Ibid.*, p. LVI.
6. *Ibid.*, p. 183. — Cette objection revient à celle qu'opposait à Kant M. Belot dans ses *Études de Morale positive*, lorsqu'il lui reprochait d'avoir constitué une « logique de la pratique » et non une morale, et d'avoir négligé les caractères spécifiques de celle-ci.

bonté et de l'élever au-dessus de toutes les autres. » « Je *dois* signifie au fond : *je veux*; je veux l'univers idéal que je pense; je le veux sans condition et sans restriction tant que je le considère en soi, parce qu'il est la suprême satisfaction et de ma volonté intelligente, et de toute volonté intelligente; bien plus, je *dois* signifie encore *je veux devoir*, j'accepte de devoir, parce que cela est plus conforme à l'idéal suprême de ma volonté, de mon intelligence, de ma sensibilité [1]. » « La morale du désintéressement n'a pas encore été soutenue en sa plénitude : elle doit l'être. La morale la plus élevée... est la morale de la liberté [2]. »

Nous touchons par là à la conception que se fait M. Fouillée des rapports de la morale et de la métaphysique. On se rappelle que, dans la conclusion de sa *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, il avait semblé fonder la morale sur la relativité de la connaissance humaine. L'idée reparaît aujourd'hui dans la doctrine définitive, quoiqu'elle y tienne peut-être une moindre place, et en même temps s'y complique. M. Fouillée semble y reprendre à sa manière la thèse kantienne qu'une certaine obscurité est nécessaire à la pratique du devoir et au mérite; ou plutôt, c'est ainsi l'idée du risque de Guyau, ou même l'équivalent de toutes les formes du « pari » moral, qui trouvent place dans sa philosophie. Il est indéniable, en effet, que « la pensée peut et pourra toujours élever un doute sur sa propre objectivité » : toutes nos déductions comme nos inductions, en matière pratique comme en matière spéculative, en sont donc affectées d'un coefficient d'incertitude. Or, c'est cela même qui rend la morale possible : d'une manière négative d'abord, au nom de l'incertitude de toutes les objections qu'on lui peut faire. Pour que, par exemple, l'idée-force de liberté puisse servir de moyen terme et d'équivalent pratique entre le déterminisme et le *libertarisme* métaphysique, encore faut-il au moins qu'on admette « l'impossibilité de *savoir* jusqu'à quel point nous sommes ou ne sommes pas déterminés dans notre fond » : autrement, l'idée que la liberté est une illusion, s'imposant à nous, viendrait ruiner, comme idée-force antagoniste, toute l'efficace de l'idée-force de liberté. De même, si l'idée de moralité existe aujourd'hui avec des caractères spécifiques, il importe d'établir que

1. *Morale des Idées-forces*, p. 366, p. 191.
2. *Ibid.*, p. 368.

« l'origine en est impossible à déterminer complètement », et en conséquence ne peut être invoquée contre cette idée [1]. De même enfin, « que notre existence ne soit pas explicable de soi, que nous nous ignorions dans notre nature et dans nos origines, cela est nécessaire pour limiter logiquement l'égoïsme du plaisir ou celui de la volonté de puissance, pour introduire dans la morale matérialiste de la volonté comme dans la morale dynamiste de la force et de la vie, un x qui bouleverse tout et renverse toute affirmation catégorique [2]. » Dans la *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, M. Fouillée avait essayé de fonder là-dessus les notions de droit et de justice; et il aboutit à cette maxime : « N'agis pas comme si tu *savais* que le plaisir, l'intérêt, la force et le vouloir vivre sont quelque chose d'absolu ».

Dans la *Morale des Idées-forces*, le doute métaphysique semble jouer en outre, parfois, un rôle positif. M. Fouillée écrit : « Je ne sais pas si, en définitive, le dévouement et l'amour sont supérieurs *en fait* à l'égoïsme, car je ne sais pas si, dans le monde réel, l'amour n'est pas finalement dupe de soi [3] ». Or, il n'entend pas seulement dire, avec Kant, il nous en avertit que le succès de l'idée morale dans le monde est incertain, mais bien que « la validité objective de cette même idée n'offre pas non plus le caractère de certitude apodictique : nous n'en pouvons démontrer l'objectivité absolue ». Si, dans ces conditions, nous l'affirmons néanmoins, notre mérite n'en sera que plus grand. Il faut que, pratiquement, par respect et par amour de l'idéal le plus élevé, c'est-à-dire par auto-persuasion, je fasse abstraction de cet x pour me subordonner et au besoin me sacrifier à l'idéal, advienne que pourra. L'homme prononce alors pour son compte le *fiat idea*, qui est le vrai *fiat lux*, avec l'espoir que la lumière intellectuelle se propagera à l'infini, mais sans pouvoir s'en donner la certitude. « N'y eût-il, dans l'infinité du temps et de l'espace, qu'une seule chance de faire triompher l'universelle bonté, l'homme veut la poursuivre [4]. » Ainsi, jusqu'au bout, et en tous les sens du mot, la moralité est une spéculation en acte : en ce sens d'abord qu'elle est la pensée

1. *Morale des Idées-forces*, p. LX.
2. *Ibid.*, p. 95. — Cf. *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, p. 394.
3. *Morale des Idées forces*, p. 101-102; p. 198-199.
4. *Ibid.*, p. 383; 380.

devenant pratique, le désintéressement intellectuel inhérent à toute pensée se développant en désintéressement actif et en altruisme; en ce sens ensuite que, lorsque, par le doute critique, la pensée, pratique ou spéculative, s'est retournée sur et contre elle-même, la morale devient l'acceptation d'un risque à courir : c'est la spéculation, non plus du joueur, mais du penseur qui se fie à la pensée pour essayer d'agir d'après elle; elle est un acte d'espérance dans l'avenir de l'humanité et du monde. A la devise découragée du savant allemand : *Ignorabimus*, M. Fouillée réplique par la vaillante devise de sa philosophie : *Sperabimus*[1].

*
* *

En analysant avec quelque développement la morale de M. Fouillée, en empruntant le plus possible à sa dernière œuvre ses expressions mêmes, nous voudrions avoir donné une impression fidèle de cette manière abondante et vivante, de ce talent toujours éloquent et jeune, de cette intelligence si élevée et si riche, si ingénieuse et généreuse. Les qualités de l'écrivain ou sa méthode répondent à merveille ici au contenu même de la doctrine : dans cette morale de la conciliation et de la bonté, on sent l'œuvre d'un homme capable entre tous d'équité intellectuelle et de sympathie pour tous les aspects de la pensée comme de l'âme humaines. — Par là, la *Morale des Idées-forces* venait à son heure, croyons-nous : nous le disions à propos de l'œuvre de M. Belot[2], elle-même si compréhensive, c'est bien à une synthèse entre tant de principes divers, tous légitimes en quelque mesure, que la conscience contemporaine nous semble aspirer instinctivement. Le moment est passé des systèmes rigides et étroits : le formalisme rigoriste des kantiens ne peut plus se refuser à la revision critique des règles traditionnelles, et pas davantage il ne peut paraître ignorer tant de données précieuses recueillies par les sciences positives, par la sociologie en particulier, sur l'histoire morale de l'humanité. En revanche, l'amoralisme niétzschéen ou néo-hédoniste, si fréquent dans la littérature courante, est une doctrine de dissolution où la pensée philosophique ne saurait s'arrêter longtemps; le

1. *Morale des Idées-forces*, p. 102. — Cf. *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, p. XV.
2. *Études de Morale positive*.

traditionalisme positiviste est travaillé d'une contradiction intime, qui le restreint aux limites d'une petite coterie politique et le rend inefficace; et pas plus le sociologisme dogmatique que l'intuitionisme moral, quelque précieux services qu'ils nous rendent, ne peuvent passer pour des conceptions intégrales et définitives de l'action réfléchie. Le problème se pose donc bien tel que M. Fouillée l'aperçoit : il s'agit de réconcilier, en faisant à chacun sa juste part, tous ces éléments divers, également agissants autour de nous, naturalisme et idéalisme, positivisme scientifique et exigences du sentiment, expansion individuelle et règles sociales, prétention illimitée du moi à se créer ses tables de valeur, et force bienfaisante des traditions et des contraintes collectives. — Nul doute qu'à certains égards une morale des idées-forces ne semble très propre à y réussir : elle fait très large place aux « éléments sociologiques de la morale », sans pourtant y sacrifier l'action individuelle; sa méthode psychologique lui permet d'interpréter les grandes idées morales en leur ôtant tout air de transcendance et d'irrationalité. Enfin et surtout son principe directeur paraît plus propre que tout autre à fonder une doctrine positive de la vie, puisque, du point de vue même du naturalisme et de l'immanence, il prétend justifier les aspirations de la pensée et de la volonté humaines à agir sur les choses, à les modifier et presque à les créer telles qu'elles les conçoivent : le champ est ouvert, indéfini, aux espérances que nous pouvons mettre dans notre énergie, puisque l'idée-force puise en elle-même, dans sa clarté, son intensité et sa sincérité, la puissance de se faire réelle, et que rien n'en limite *a priori* l'efficace que les limites mêmes du possible. Aussi est-ce à bon droit qu'une telle philosophie s'intitule la philosophie de l'espérance, et M. Fouillée y conclut à peu près dans les mêmes termes que M. William James, lorsque, dans son dernier livre[1], celui-ci réclame le droit de se représenter l'univers malléable à l'action humaine, plutôt que rigoureusement déterminé dans toutes ses parties, ou même que prédestiné à notre bonheur ; l'un comme l'autre voient le véritable intérêt moral de l'homme dans le risque à courir d'un succès douteux, mais possible, dont, à travers tous les périls et toutes les souffrances, sa volonté pourrait se dire l'ini-

1. *Pragmatism*, 1907. Cf. p. 273 sqq.

tiatrice authentique. Le philosophe français retrouve ainsi toutes les idées viables des plus récentes théories anglo-saxonnes, ces vérités, comme il dit lui-même très heureusement, « que le pragmatisme contemporain a gonflées jusqu'à en faire des erreurs[1] ».

Et pourtant l'on peut se demander si, malgré sa largeur et son élévation, malgré son opportunité même, la *Morale des Idées-forces* aura toute l'action qu'on aurait pu en attendre, et si elle remplit pleinement son programme. Ce n'est pas préjuger l'avenir que concevoir un doute à cet égard. Déjà la forme en présente quelque chose d'un peu inquiétant : elle est intéressante et vivante, riche en formules brillantes ou incisives, éloquente et vraiment belle parfois : mais avec une certaine diffusion souvent, où la pensée se brouille ou se voile sous la multiplicité même des vêtements qu'elle revêt. — Mais le plan suivi contribue surtout à cette impression. Le livre s'ouvre par une large préface, suivie d'une non moins large introduction, où toutes les idées essentielles de la doctrine sont déjà, à deux reprises, esquissées dans leurs grandes lignes. Puis, le corps de l'ouvrage se distribue en quatre livres, où M. Fouillée étudie tour à tour : 1° le sujet moral et l'altruisme de la conscience; 2° l'objet moral et la théorie des valeurs objectives; 3° le rapport du sujet à l'objet et la théorie du suprême persuasif; 4° « les rapports des sujets entre eux et l'idée-force de la société universelle » : et il est clair que, selon l'auteur la conscience individuelle tendant par essence à l'universalité, cette dernière partie ne fait que reprendre les idées déjà exposées dans les précédentes. Arrivé là, le lecteur s'aperçoit qu'il n'a lu que la première partie de l'œuvre entière, et qu'il reste à étudier, après les éléments *intellectuels* de la moralité, ses éléments *sensitifs* et *volitifs* : mais, comme la théorie des idées-forces implique que toute idée est apte par elle-même à devenir sentiment et action, les éléments sensitifs et volitifs de la moralité ne seront que ses éléments intellectuels mêmes, considérés dans leur efficacité respective : et ce sera donc, d'un point de vue à peine différent et avec des développements plus amples, un nouvel exposé de la doctrine dans son ensemble.

On peut craindre que ce qu'il y a dans ce plan d'un peu com-

1. *Morale des Idées-forces*, p. XXIII.

pliqué ou lâche ne corresponde à quelque chose d'hésitant dans la contexture même de la doctrine. — « Si nous ne nous trompons, écrit M. Fouillée dans sa *Conclusion*[1], la Morale des idées-forces... n'a pas juxtaposé au hasard les principes ou les faits que les diverses doctrines mettaient en avant : elle les a subordonnés selon une hiérarchie rationnelle, en élevant au-dessus l'idée autonome et automotrice. » — C'est cette subordination ou cette hiérarchie qu'on peut trouver parfois trop peu rigoureuse.

Et tout d'abord, ce que M. Fouillée entend par le *caractère scientifique* de la morale des idées-forces, et de la morale en général, reste équivoque. Lorsqu'il discute l'argumentation de MM. Boutroux et Darlu, pour qui la science est bornée à la constatation du fait et ne peut connaître du droit, ni de l'idéal, ni de la fin, il semble répondre, tantôt que toute science peut devenir pratique par elle-même, la médecine par exemple; tantôt que ce serait là, grâce au caractère efficace des idées, le privilège de la seule morale; tantôt encore il semble concevoir deux types de sciences, les sciences du monde extérieur, d'une part, et de l'autre la psychologie, la philosophie et la morale ; tantôt enfin, en quelques passages, il paraît affirmer seulement que sa morale, reposant sur des faits d'expérience, a une *partie scientifique* : « La morale scientifique est donc bien la connaissance des moyens par lesquels nous pouvons assurer la force de certaines idées[2]... » — Aussi bien, il est manifeste que ce que nient M. Boutroux ou M. Darlu, c'est que la morale puisse être une science au sens où la physique et la chimie sont des sciences, qu'elle puisse déterminer des lois proprement dites, exprimant des régularités de séquence entre phénomènes; et c'est encore et surtout que la morale puisse être dérivée par voie de conséquence, comme on l'a si souvent tenté au XIX[e] siècle, de l'une ou l'autre des diverses disciplines positives, de la biologie par exemple. Mais s'il s'agit de prendre le mot *science* au sens étymologique, au sens de savoir systématisé et raisonné, de quelque sorte qu'il soit, nul sans doute ne contestera qu'on puisse au moins concevoir ainsi la morale, soit qu'on la prétende indépendante de toute métaphysique, soit qu'on veuille la déduire d'une philosophie générale : quelque chose comme cette *Science de*

1. *Morale des Idées-forces*, p. 381.
2. *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 15, 29.

la morale que Renouvier avait tenté d'édifier, d'un si vigoureux effort.

Peut-être d'ailleurs, la pensée véritable de M. Fouillée est-elle que, du point de vue où il se place, et de celui-là seulement, la morale devient scientifique au sens le plus positif du mot, parce que la notion d'idée-force réconcilie l'idéal avec le réel, le droit avec le fait, en mettant et en faisant agir l'idéal et le droit parmi les faits, dans la réalité même. Mais, dans la question qui nous occupe une telle conciliation ne serait qu'apparente : « La vraie théorie des idées-forces, écrit M. Fouillée, ne consiste pas à n'admettre que la force brute d'idées se réalisant par un mécanisme automatique; elle consiste à admettre avant tout des idées dignes de ce nom, c'est-à-dire des vérités conscientes de leur rationalité et de leur idéalité suprêmes [1] ». N'est-il pas clair que ceci ne s'entend que si l'on se place dans la conscience même du sujet qui va agir, qui met dans une idée sa confiance et son amour, et, se prenant lui-même, avec sa pensée et sa volonté, comme auteur et commencement de l'acte, en voit dans cette idée même la raison et la fin? Mais, se placer au point de vue scientifique, ce sera au contraire prendre la fin elle-même et la conscience qui l'adopte comme données au même titre, s'expliquant l'une par l'autre, et déterminées elles-mêmes par leurs antécédents; il ne s'agira plus d'un but en tant que conçu et désiré, mais du *fait que* ce but a été conçu et désiré; ici comme partout ailleurs, la science positive ne connaîtra pas de fins comme telles, mais seulement des faits, ces faits d'une espèce particulière que présente la conscience lorsqu'elle agit en vue d'une fin.

M. Fouillée semble d'ailleurs revenir en maints endroits à une conclusion analogue : il rappelle par exemple que pour Socrate « une seule science, celle des fins, est capable de soustraire toutes les autres à la naturelle ambiguïté qui résulte de ce qu'elles n'étudient que des moyens à double usage [2] » : n'est-ce pas reconnaître que les sciences positives ne contiennent pas de fins par elles-mêmes, que si elles fournissent des règles aux arts pratiques, c'est en se pliant à certains buts qui leur viennent d'ailleurs, de la nature humaine, de ses besoins ou de ses goûts? que ce n'est ni le

1. *Éléments sociologiques de la Morale*, p. 315.
2. *Morale des Idées-forces*, p. 144-145.

physicien en tant que tel qui construit des usines, ni le physiologiste qui guérit des malades, mais bien l'ingénieur et le médecin, lesquels sont des praticiens et des artistes? — M. Fouillée ajoute pourtant que la psychologie et la sociologie peuvent, elles, déterminer les conditions de la santé mentale ou sociale, et par là poser des fins : et il y aurait à discuter ici quelle conception de la psychologie et de la sociologie cette affirmation suppose, et si ces sciences ne prétendent pas justement atteindre à la pleine positivité en renonçant à prescrire et à juger. Mais, en tout cas, M. Fouillée conclut que tout « double usage » n'a pas encore disparu par là, « car il reste à savoir si je dois me plier aux fins de la cité, ou plier la cité à mes fins. Aussi faut-il en venir à un souverain bien, qui reste toujours à définir pour la science philosophique ». C'est donc en la faisant dépendre de la philosophie, et en donnant à celle-ci le nom de science, que M. Fouillée, en fin de compte, justifie l'épithète de scientifique pour la morale elle-même. Or, il n'y a plus là, dès lors, qu'une question de mots. Que l'on réserve ou non le terme de *science* à l'étude positive des relations phénoménales, et quelque idée que l'on se fasse de la philosophie, il semble bien que si on l'appelle de ce même nom, ce sera en un sens nouveau; et la place de la philosophie parmi les études positives sera toujours une place à part et sans doute unique.

Par quelque nom d'ailleurs qu'on doive la désigner, la morale des idées-forces prétend, en tout cas, être une théorie rationnellement justifiable de la vie, et il faut la prendre comme telle. Le principe nous en paraît, à cet égard, profond et riche en conséquences : car, quelles qu'en soient l'origine, l'essence et la portée métaphysiques, il n'est pas douteux que l'intelligence nous apparaît engagée dans la nature, comme un instinct et une tendance naturels : les besoins de la raison ont donc une valeur de fait analogue et égale à celle de tous nos autres besoins. Il semble bien encore, malgré toutes les analyses des pragmatistes, que le désintéressement, ou s'y l'on veut, l'impersonnalité, l'objectivité, soit la forme même et l'essence de l'acte de connaître; et dans ce désintéressement, dans cette faculté de s'abstraire de soi pour envisager les choses d'un point de vue extérieur au moi, intérieur à elles, ou encore impersonnel, nous croyons voir, comme M. Fouillée, le germe même et le principe de toute moralité; par

suite ses réfutations des thèses de l'utilitarisme universel et de l'universel égoïsme nous paraissent aussi solides que pénétrantes. — Mais ne résulte-t-il pas de là que la morale est d'origine et de nature rationnelle avant tout? Or, M. Fouillée semble conclure à une exaltation de la bonté et de l'amour, à une primauté de la charité sur la justice; l'on dirait parfois qu'il subordonne la raison au sentiment, et le jugement à une sorte d'intuition : ne parle-t-il pas quelque part d'aller « au delà même du bien moral (!), jusqu'à un bien qui est bon en soi, pour soi, par soi, et en même temps bon pour tous, en tous, par tous : la bonté[1] ». Le caractère général de la doctrine reste bien, sans doute, hautement rationaliste, et même intellectualiste; mais quelque indécision subsiste chez le lecteur : « la hiérarchie des principes » n'est pas, ici du moins, assez marquée ni assez sûre.

Ce n'est pas, d'ailleurs, qu'on n'aperçoive nettement comment s'accomplit, chez M. Fouillée, le passage du désintéressement intellectuel à l'altruisme sentimental : on ne connaît pleinement un être vivant et pensant qu'à condition de ne pas le regarder seulement du dehors, comme une chose, mais de « se mettre à sa place », de pénétrer en lui par la sympathie : au delà de la *science*, il faut acquérir la *conscience* d'autrui. Soit : mais si cette intuition de la vie d'autrui est nécessaire, peut-elle suffire? Si elle se substitue totalement à la conscience de mon moi individuel, ne me laissera-t-elle pas aussi impropre à juger, à apprécier du point de vue moral, que si l'égoïsme le plus étroit m'enfermait en moi-même? Que reste-t-il de cette hiérarchie des valeurs objectives, de cette théorie des biens qu'a voulu établir M. Fouillée, s'il faut en fin de compte cesser de comparer et d'évaluer, pour sentir, aimer et s'identifier avec l'objet aimé? Sans doute, il est légitime, en un sens, de dire que tous les raisonnements du monde ne valent pas un « mouvement de charité » : en ce sens que, si le jugement reste purement intellectuel et froid, il n'a aucune force, aucune expansion, aucune vertu; mais la doctrine des idées-forces est venue justement combler tout fossé entre la pensée pure et le sentiment, elle ne permet plus de dire que « cela est d'un autre ordre ». Aussi bien, comment saurais-je que ce mouvement de charité vient bien

1. *Morale des Idées-forces*, p. LVII.

de la charité, non de l'orgueil ou de la vanité, et qu'il est bon, et que je puis et dois m'y abandonner, sinon parce que quelque jugement inaperçu s'y mêle, sinon par une secrète et incessante approbation de l'esprit à l'égard du cœur, et parce qu'ainsi celui-là garde de quelque manière la direction et le contrôle de celui-ci? Que si l'intuition du cœur peut parfois devancer, plus pénétrante et plus profonde, les conclusions de la raison abstraite, c'est qu'elle est elle-même une vue complexe, un jugement enveloppé et ramassé, de la raison confuse et virtuelle, en un mot; ou que, tout au moins, elle ne contredit pas les évidences de l'intelligence claire. M. Fouillée dit excellement que les mêmes actes peuvent être attribués indifféremment à la justice ou à la charité, selon qu'on les considère du dehors, dans leur portée sociale, ou du dedans, dans les sentiments qui les inspirent : mais il faut aller plus loin encore, car cette dualité de point de vue doit réapparaître au sein même de la conscience, et l'agent moral doit bien, pour y obéir légitimement, avoir en lui-même quelque sentiment de la justice objective des actes que la charité même lui inspire. Il ne nous semble donc pas que, dans une morale des idées-forces, on puisse établir cette « supériorité finale de la charité bien entendue sur la pure justice » que M. Fouillée semble reprocher à Kant et à Renouvier de ne pas reconnaître[1] : comment pourrait-on parler d'une charité *bien entendue*, sinon parce que, jusque dans les effusions du cœur, elle garde quelque appréciation de soi et se juge comme une justice supérieure? Il faut donc, ou trouver à la morale un autre fondement que le désintéressement intellectuel de la pensée qui s'objective, lui donner je ne sais quelle origine intuitive et mystique, ou maintenir fermement en morale, en même temps que la nécessité et la beauté du sentiment qui agit, la primauté de la raison, qui commande et qui juge.

Peut-être est-ce par une sorte de passage à la limite analogue que s'explique encore ce que garde d'un peu vague l'idée d'*universalité* dans cette philosophie. « Désintéressement en vue de l'universel », c'est la définition même de la moralité pour M. Fouillée : mais, par universalité, il semble entendre, non l'universalité logique, mais la totalité concrète, l'univers. Or, si la pensée est

1. *Morale des Idées-forces*, p. 265.

universelle par essence au même titre que désintéressée, c'est qu'elle est, comme M. Fouillée le répète en tant de formules fortes et pleines, la faculté d'affirmer ce qui vaut en soi et par soi, et par suite vaut, en droit, pour n'importe quelle raison, pour n'importe quel esprit, — la vérité : elle reste donc universelle, en ce sens, même lorsqu'elle ne porte que sur des relations particulières. Mais, si la moralité est un désintéressement en vue du tout, un sacrifice du moi à l'univers, que veut-on dire? je sais bien que la curiosité de l'esprit, infinie en puissance, le fait aspirer à connaître et à embrasser le tout : mais comment en tirera-t-on cette fois la nécessité du sacrifice moral à ce tout, peut-être sans âme et sans but, pure machine peut-être, indifférente ou hostile? Je ne pourrais sympathiser avec l'univers que dans la mesure où j'aurais appris à le connaître et l'aurais trouvé digne d'amour. En fait, le contenu positif de presque tous nos devoirs est, ou social, ou de développement personnel, et les rapports de la morale et de la cosmologie ne permettent d'en préciser aucun. Que si pourtant sa doctrine implique, dans la pensée de M. Fouillée, cette confiance que la réalité, dans son dernier fond métaphysique, est respectable et bonne: s'il admet une sorte d'assentiment stoïcien ou de résignation chrétienne au principe des choses et veut nous faire redire avec Marc Aurèle : « O monde, je veux ce que tu veux »; il conviendrait au moins de ne pas confondre ce couronnement de la doctrine, qui ne peut se réclamer évidemment que de la libre croyance, avec l'idée même de l'impersonnalité du jugement moral, qui en est le fondement; il resterait à montrer aussi comment tout cela s'accorde avec une des parties les plus intéressantes de cette morale, ce *Sperabimus* hardi et généreux, par lequel elle nous semblait tout à l'heure rejoindre presque le pragmatisme contemporain, dans ses maximes les plus volontaires et les plus hautes.

On croit discerner, enfin, une sorte d'hésitation du même genre entre un très ferme rationalisme et je ne sais quel penchant à l'intuitionisme, dans la conception fondamentale du *suprême persuasif* et de la nécessité du doute pour la moralité. — De longue date et à plusieurs reprises M. Fouillée s'est attaché à réfuter la doctrine kantienne de l'impératif catégorique, et l'on sait par quels arguments multiples et séduisants : il n'a voulu y voir, somme toute, que la loi mystérieuse, révélatrice d'un insaisissable

noumène, et il lui reproche de poser le devoir sans le déduire : et tel est bien, en effet, un aspect de la philosophie morale de Kant. Mais n'y en a-t-il pas un autre? l'impératif n'y apparaît-il pas essentiellement comme « le fait de raison » primitif, comme exigence de la raison, de la raison pratique il est vrai, mais de la raison encore? et déduire un fait de raison primitif, ne serait-ce pas tenter une contradictoire déduction de la raison elle-même? M. Fouillée, pour sa part, non seulement veut déduire le devoir, mais lui substituer la notion d'un persuasif suprême. Or, si l'on rattache celui-ci à la condition primordiale de la pensée, qui est de s'objectiver, et de nous désintéresser de notre moi individuel pour nous identifier momentanément avec la chose ou l'être même que nous pensons, ne revient-on pas également à poser cette nécessité de sortir de soi par la pensée comme « un fait de raison » irréductible, équivalent peut-être à la notion même de devoir? Et en quoi cette nécessité constitutive de la raison même serait-elle un *persuasif* plutôt qu'un *impératif*? Sans doute, la loi morale aura beau se donner pour catégorique, encore faudra-t-il d'abord que nous la reconnaissions et l'acceptions pour notre loi, et donc il faudra qu'elle nous persuade : mais ne nous persuadera-t-elle pas précisément de sa valeur catégorique? N'est-ce pas le propre de la raison, pratique aussi bien que théorique, de poser des valeurs qui valent par elles-mêmes, des valeurs *vraies*? or, toute vérité conçue comme telle nous oblige intellectuellement; et si cette idée, portant sur des choses à venir que nous considérons comme dépendant de nous, devient idée-force pour se réaliser et rencontre les résistances aveugles de l'instinct, ou de la passion, ou de l'égoïsme, comment apparaîtra-t-elle dans son rapport à celles-ci, elle en qui seule le fait se connaît lui-même comme droit, sinon comme impérative, comme devoir et comme loi? S'il avait moins tenu à s'opposer à Kant, M. Fouillée se serait aperçu qu'il est conduit parfois à des formules toutes proches des siennes : « ce qu'on nomme *obligation*, écrit-il, est un *lien de vérité*, une relation de solidarité indissoluble entre l'intelligence, la sensibilité et la volonté, qui sont elles-mêmes indissolublement solidaires des rapports objectifs, lois ou liens des choses ». Et encore : l'idée-force de moralité *apparait* à la conscience « sous la forme d'une loi sublime de l'intelligence, bien que ne contraignant pas la volonté individuelle, c'est-à-dire d'une

obligation[1] ». — Ou bien donc l'idéal ne se fera reconnaître que du cœur ou des sens, ce sera un idéal intuitif, sentimental ou esthétique, et l'on pourra alors le dire uniquement persuasif : mais que devient, dans ce cas, la prétention à déterminer l'objet moral, et la hiérachie objective des biens, et le caractère scientifique et positif attribué à la morale des idées-forces, et l'effort pour déduire le désintéressement moral du désintéressement intellectuel, c'est-à-dire pour faire sortir la morale des conditions les plus générales de la conscience et de la pensée? Ou bien, si toutes ces thèses de M. Fouillée restent les plus importantes et les plus fortes de son livre, il semble bien qu'on puisse retrouver à la base logique de sa morale, par delà la simple persuasion, une certaine idée d'obligation qui, malgré tout, subsiste.

Il est vrai que c'est aussi parce qu'il reste quelque chose d'obscur au fond de la moralité même que M. Fouillée condamne tout dogmatisme moral et n'attribue au Bien que l'aptitude à nous persuader. Mais ce doute métaphysique qui apparaît ainsi au terme de la doctrine, en quel sens exactement faut-il l'entendre? — Il va plus loin, on nous en prévient, que la théorie kantienne des postulats : ce n'est pas seulement le succès final du bien dans le monde, ou, comme dit Renouvier, le postulat de l'ordre moral, qui restent incertains; non seulement nous ne savons pas si le progrès en ce sens est préordonné et nécessaire, et pas même s'il est contingent et possible; mais nous ne savons pas non plus, ce qui est plus grave, si l'idée morale elle-même a une *valeur objective* : c'est-à-dire, si nous comprenons bien, que nous pouvons nous demander légitimement si elle n'est pas une pure illusion, un pur non-sens. — M. Fouillée admet-il par là qu'on ne peut dépasser en morale la simple probabilité? que sa propre doctrine, comme toute autre, ne saurait avoir qu'une valeur de présomption, et non de preuve? Mais une telle conception s'accorderait mal avec le caractère scientifique qu'il lui attribue d'autre part, avec tout son effort pour faire rentrer la morale, grâce à la notion d'idée-force, dans le domaine de l'expérience et de la nature; et d'ailleurs, lorsqu'il prévoit l'objection et se demande si l'idéal moral ne serait qu'une hypothèse, il répond résolument : « Non; cet idéal

1. *Morale des Idées-forces*, p. XLVIII; p. 176.

est une thèse naturelle et ultime, qui, d'une manière inévitable, résulte et de toutes les nécessités externes, et de toutes les nécessités internes [1] ».

Le doute qui subsiste sur la vérité objective de la moralité n'est donc que le doute inhérent à tout exercice de la raison, puisque la raison peut toujours se mettre à douter d'elle-même et de sa propre aptitude à saisir le vrai. Mais, si c'est de cela qu'il s'agit, ce doute est celui du philosophe ou du sceptique; étant universel, il ne fait pas à la moralité une condition autre et plus défavorable qu'à la science elle-même. Bien plus, il ne pénètre pas dans le contenu de la pensée, puisqu'il est la suspicion portée, à la réflexion, sur l'essence de toute pensée, quelle qu'elle soit; il n'empêche pas que cette pensée se présente à nous comme telle ou telle, comme simplement probable et persuasive en certains cas, comme apodictique et impérative en certains autres. Tout en nous permettant de douter peut-être de la valeur de l'idée morale, il ne saurait empêcher pourtant que cette idée soit celle d'une obligation de soi-même à soi-même, comme la fiction cartésienne du malin génie pourrait nous faire douter des mathématiques elles-mêmes, mais non faire évanouir le caractère d'exactitude et de rigueur démonstrative avec lequel elles se présentent à nous.

Mais parfois c'est d'un doute restreint et plus défini qu'il s'agit chez M. Fouillée : déjà dans la *Critique des Systèmes de Morale contemporains*, la morale a besoin du doute métaphysique pour se fonder; ne faut-il pas au moins, pour qu'elle soit possible, que les systèmes métaphysiques incompatibles avec elle, déterminisme matérialiste, théorie de la conscience épiphénomène, égoïsme universel et absolu, etc., ne soient pas scientifiquement établis? L'idée est alors très nette, bien qu'il y ait quelque exagération à la présenter comme très favorable à la moralité et que l'idée-force de moralité dût acquérir évidemment une toute autre puissance si l'on pouvait prouver que les systèmes en question sont, non pas seulement douteux, mais faux. — Mais, de ce point de vue, « le principe de *relativité de notre science*, c'est M. Fouillée lui-même qui le reconnaît, n'impose aux mobiles sensibles... qu'une limite négative : le principe de la *conscience de soi enveloppant l'idée d'autrui* leur impose

1. *Morale des Idées-forces*, p. 370.

une loi positive : seul il constitue au-dessus d'eux un motif d'ordre intellectuel[1] ». Or, il suit bien de là que cette loi positive, ce motif d'ordre intellectuel est le seul qui constitue proprement la moralité avec ses caractères spécifiques; et s'il est vrai qu'il ne puisse être conçu autrement que comme rationnellement obligatoire, du moment au moins où l'on consent à croire à la raison, — l'autre idée, l'idée négative que peut-être la pensée n'est pas un pur épiphénomène illusoire, mais que peut-être aussi elle n'est rien que cela, cette seconde idée, ne se produit ici encore qu'à la réflexion et après coup; elle peut bien affecter toutes nos données rationnelles d'un certain coefficient d'incertitude, mais non les modifier en elles-mêmes. Entre l'idée-force de la valeur rationnelle de la morale, et l'idée-force de l'incertitude de cette même valeur rationnelle, il peut y avoir contradiction, conflit, hésitation; et c'est alors qu'il y a un beau risque à courir, et qu'il s'agit de parier pour ou contre la raison, pour ou contre le devoir : mais c'est toujours l'idée de devoir qui est en jeu, avec le caractère impératif qu'elle tire de sa rationalité même.

De toute façon, il nous semble donc que la notion d'obligation reste implicitement contenue dans les prémisses même de M. Fouillée, installée au cœur de sa doctrine comme au cœur de toute moralité, avec ce principe même de « l'idée autonome et automotrice » auquel il se proposait de subordonner tous les autres. Nouvelle preuve, peut-être, que cette œuvre de subordination n'a pas été réalisée d'une manière assez nette et assez ferme. — M. Fouillée a voulu réconcilier le rationalisme moral des modernes, qui part, depuis Kant, de l'analyse de la conscience ou de l'intention morale, avec le rationalisme à la façon des Anciens, qui consistait en une détermination du Bien objectif; il a voulu réconcilier la doctrine de l'Idéal et celle de la Loi, la forme et l'objet moral : la tâche était belle et opportune. Mais il a laissé, au moins il nous semble, ces divers éléments en face les uns des autres, sur le ne plan pour ainsi dire, sans se décider à les lier en un système ureux; et il est possible, d'ailleurs, que, dans la pensée de 'ouillée, la coordination en soit plus complète qu'elle n'appa- au lecteur. Le désintéressement, l'intention droite, l'idée même

rale des *Idées-forces*, p. 103.

et l'effort de moralité, équivalents à cette « attitude consciencieuse et scientifique » que de son côté décrivait récemment M. Belot, — tout cela ne peut être que catégorique et obligatoire, ou n'est pas. Mais il reste bien d'autre part, et c'est ce que M. Fouillée a senti, quelque chose qui n'est et ne peut être, dans une doctrine morale, que persuasif : c'est l'idéal en tant que défini et concret, l'objet, le contenu de la moralité. La hiérarchie des biens, si judicieuse et exacte qu'elle puisse être, dépend de mille connaissances empiriques, varie avec tous les progrès des sciences de l'homme ou de la société, et reste donc toujours sujette à revision. Bien mieux encore, ne faut-il pas reconnaître, avec les sociologues contemporains, que la valeur des actes comme des sentiments humains peut être relative à certaines conditions de fait, et changer vraiment lorsque celles-ci se modifient? le courage ou la chasteté, la prodigalité ou l'économie n'ont pas, au cours des siècles, une valeur immuable, et la juste appréciation en peut varier du tout au tout selon les circonstances, les temps et les lieux. Ainsi, le tableau qu'on voudra esquisser des vertus morales concrètes ne sera jamais appuyé sur des connaissances assez vastes et assez sûres, ni établi selon des règles assez fixes, pour convaincre entièrement la raison pure, ou lui permettre d'aboutir, dans le détail des actes, à des certitudes véritables; la tradition, le préjugé, l'opinion sociales, ou bien le tempérament, le sentiment, l'inspiration individuelle, entreront donc pour une large part dans les jugements que nous en porterons. Une théorie d'ensemble sur la hiérarchie morale des biens, toujours probable plutôt que démonstrative, ne pourra donc que se proposer à nous et s'efforcer de nous persuader. — Mais encore faudra-t-il pour cela que nous ayons l'intention de l'examiner en conscience, que nous nous sentions obligés à le faire, que nous adoptions l'attitude morale : par derrière l'idéal nous retrouvons ainsi la loi, la loi rationnelle de chercher l'idéal, le devoir de poser avec désintéressement et impersonnalité des valeurs morales, comme ailleurs des valeurs théoriques, et d'agir d'après elles. Ce qui ne nous empêchera pas, mais nous permettra au contraire, de nous y porter ensuite avec toute la chaleur du cœur et l'enthousiasme de la charité, — de toute notre âme. L'idéal persuasif, portant sur l'objet moral, apparaît donc bien variable, dépendant de toutes nos connaissances, psychologiques, sociales, vitales et natu-

relles, cosmiques même : l'impératif de la moralité semble capable au contraire de valoir, au moins en droit, partout où il y a des consciences et des raisons, fût-ce même, comme le voulait Kant, hors de l'humanité.

*
* *

Après cela, si la morale des idées-forces ne paraît pas exempte de quelque incertitude en ce qui concerne la place ou l'importance relative des principes, si elle ne nous semble pas arrivée, dans le dernier ouvrage de M. Fouillée, à un degré suffisant de condensation et d'unité systématique — est-il besoin d'en redire la richesse, la séduction et la portée? Il est bien possible que s'y rencontrent la plupart des éléments de la synthèse morale à laquelle paraissent s'essayer les meilleurs esprits de notre temps.

D. PARODI.

PRAGMATISME ET INTELLECTUALISME

La pensée claire, celle que le cartésianisme exalta si bien jusqu'à construire, par le déroulement des essences mystérieuses qu'il contient, le cosmos, subit en ce moment une crise. Les temps ne sont plus où la Convention décrétait le transfert des cendres de Descartes au Panthéon, pour « avoir reculé les bornes de la raison publique », suivant les expressions mêmes du rapporteur Marie-Joseph Chénier. La raison publique que l'on devait, peu de temps après, célébrer à Notre-Dame aux lieu et place de la divinité périmée du catholicisme ne brille plus du même éclat que pour nos pères.

Les logifications merveilleuses, tous ces théorèmes plus rigoureux les uns que les autres et qui s'en déduisaient, variables pourtant avec chaque individualité, ont lassé les confiances les plus robustes. L'enthousiaste Marie-Joseph Chénier lui-même semble avoir pressenti la chose quand il écrivait : « Descartes n'eût-il fait que substituer des erreurs nouvelles à d'antiques erreurs, c'était déjà un grand bienfait public que d'accoutumer insensiblement les hommes à examiner et non pas à croire. » Le rationalisme qui prétendait ainsi prendre la succession de la théologie révélée par la substitution pure et simple, au cœur du cosmos, de la pensée humaine à la pensée divine, est dès ce temps soupçonné d'erreur radicale. Une idée que Descartes a jetée, sans trop y songer, va envahir la pensée, devenir obsession. Qui sait si ces mirifiques constructions, tirées ainsi de notre cerveau, ne sont pas les jeux d'un démon méchant qui se raille et si l'essence du monde ne se dérobe pas à jamais aux prises de l'intelligence humaine? Nous sommes tentés aujourd'hui d'exprimer affirmativement ce que le rapporteur révolutionnaire a mis encore sous forme dubitative et d'écrire : Descartes n'a fait que substituer des erreurs nouvelles à d'antiques erreurs.

En effet le retour à l'immédiatement donné, à peu près universel-

lement admis à la suite des excès hégéliens de la construction *a priori*, nous a montré d'incontestable façon les insuffisances et aussi les dangers de la pensée claire... On peut laisser de côté l'hypothèse pessimiste qui fait de nos catégories, créatrices des valeurs tant logiques que morales, le résultat d'une perversion voulue à l'origine par le génie du mal qui préside aux destinées du monde. L'intelligibilité serait le triomphe de cette volonté cosmique qui est l'illogisme, plus encore l'absurde et nous dépasse formidablement. Elle serait un jeu destiné à nous cacher, par l'esthétisme d'un ordre factice, la détresse foncière de l'être... A nous en tenir à ce que le réel nous donne, sans plus songer au Malin qui peut-être se rit de nous, l'intelligence institue, comme Dieu fait, par une série de décrets, les valeurs auxquelles nous soumettons les objets, est par conséquent maîtresse de vérité, c'est-à-dire d'intelligibilité.

Mais ce dogmatisme qui, suivant la théologie, pénétrait profondément le cosmos, en constituait pour ainsi dire l'ossature ontologique n'est plus, pour le rationalisme moderne, qu'une chose purement superficielle — le mot a été prononcé déjà, *le roman de l'invisible*. Et c'est la conséquence de la substitution hardie pratiquée par Descartes, lorsque à la place de la pensée divine, prise pour point de départ, révélant pour la première fois son essence au Sinaï, il mit la pensée humaine et que le Sinaï, par là même, devint intérieur. Qu'on admette ou non avec les pessimistes le génie du mal au sein de l'univers, toujours est-il que nos catégories sont viciées à leur base même, que rien, en dépit des efforts de Descartes pour fonder la véracité de nos facultés sur la bonté divine sans avoir préalablement établi l'existence même de Dieu, ne nous garantit la possibilité du passage de la pensée à l'être, de l'*adæquatio rei et intellectus*, suivant la formule scolastique. Le système de concepts que traditionnellement nous jetons sur le monde, est donc une illusion, quelque chose d'étrangement superficiel que la réalité sous-jacente se charge à chaque instant de disloquer. L'immédiatement donné se dérobe à nos rationalités fragiles, aux concepts dans lesquels, depuis les temps de la scolastique et des *tabulæ logicæ* nous avons la prétention de le faire entrer de gré ou de force.

De plus en plus le mot douloureux que Secrétan prononçait devant les résultats du kantisme : une science qui n'est pas vraie, une vérité qui n'est pas sue, se fait jour et les esprits s'y habituent

sans efforts. Le théologien qui a fait revivre de nos jours contre le thomisme et les immutabilités de son ontologie intellectualiste les élans mystérieux et les incertitudes logiques du scotisme, fondé sur le primat de la volonté, s'apercevait combien frêles étaient ces concepts, considérés d'abord comme des pensées de Dieu, puis comme les créations de l'individualité humaine. *Rien ne boucle*, disait-il[1], laissant entendre par là ce que la critique des sciences inaugurée par M. Poincaré, fera bientôt éclater à tous les yeux : que les lois ou d'une façon plus générale les concepts, ne sont pas ces rigidités absolues et de tous points distinctes, rêvées par la théologie et adoptées dès le premier abord par son succédané laïque, le rationalisme, mais des approximations, des rythmes flottants, des balbuties qui jamais ne s'achèvent en parole nette. La rationalité, où l'intellectualisme laïcisé après avoir été théologique, a vu si longtemps l'absolu, est un ensemble de symboles que le réel déborde de toutes parts.

Pénétrant plus profondément dans les choses, une métaphysique audacieuse s'institue qui s'intitule celle du devenir, après avoir été si longtemps asservie à l'immuable, et par elle s'entrelacent l'Un et le Multiple. Non seulement rien ne boucle mais tout s'étreint et communie mystérieusement. Pure superficialité que les *tabulæ logicæ* de jadis, ces concepts dont on appesantissait la miraculeuse souplesse des faits. Produits d'une ratiocination qui se définit — ne sachant rien des profondeurs d'Inconscient sur lesquelles elle s'appuie — pensée claire. Par-dessous l'intelligible qui n'est pas la vérité, s'il est la science, l'esprit, grâce à des intuitions si complexes et si ténébreuses qu'on le voudra, atteint le sensible qui, s'il n'est pas la science, à en croire le vieux Aristote, est du moins la vérité.

De là le discrédit incontesté, même par ses tenants les plus fidèles, de la pensée claire, et l'exaltation à ses dépens de la pensée obscure. C'est ce qu'à la suite de Kant on a nommé le primat de la Raison pratique. Du moment que la Raison théorique dont les limites sont d'ailleurs si étroites, est soupçonnée de toutes les perversions possibles et se reconnaît elle-même maîtresse d'erreur plus encore que de vérité, il faut n'attacher, aux résultats de son exercice, à cette science qui si longtemps fut le triomphe de l'or-

1. Le mot est rapporté par M. Dauriac, *Revue philosophique*, février 1907.

gueil humain, qu'une importance très restreinte. Tout cela n'est qu'une symbolique, sujette aux variations les plus inattendues, impuissante à nous fournir dès lors cette règle d'action que réclame la conscience et qui doit être l'immuable. Plus de loi faite chair, d'homme-synthèse, d'homme-Dieu, imposant à notre imitation son essence lumineuse qui est la raison des choses et de nous-même, l'ordre correct du cosmos. C'est dans les ténèbres, au-dessus desquelles vacille notre pensée claire, que nous trouverons l'ordre après lequel nous aspirons, la loi que la ratiocination, effrayée devant les rythmes énigmatiques du cosmos, se déclare incapable de formuler avec une approximation suffisante.

De là, après quelques tentatives assez vagues de sentimentalisme — le sentiment, pensée mal démêlée, se croyant plus apte que la raison trop lumineuse à atteindre le vrai qui est essentiellement confusion et mystère — le pragmatisme actuel qui va plus loin encore, dénonce de l'intellectualisme dans ce mode de connaissance qui fut d'ailleurs celui de tous les mystiques et n'a rien de nouveau, loin de là. Vivre, tel est le mot d'ordre qui a retenti un peu partout et que l'on s'est empressé de suivre sans trop savoir pourquoi, le plus souvent. Je voudrais toutefois discuter rapidement les titres de ce pragmatisme qui a si vite conquis les esprits aux dépens de l'intellectualisme, voire même du sentimentalisme, son suivant trouble, que l'on proclame périmés au même titre. Il est incontestable que la pensée claire a commis des excès, qu'elle a cru à la suite de Descartes, tirer d'elle-même tout le cosmos et qu'à la suite de Kant elle a fait mieux encore, s'est mise délibérément à la place de Dieu et par ses décrets a constitué le monde. Il ne lui restait plus, pour arriver aux dernière limites de l'autothéisme, qu'à se déclarer, avec Nietzsche et son *Zarathoustra*, créatrice de valeurs, en supprimant ce vieux fond théologique de la Raison cosmique, jusque-là justificatrice des prétentions de la raison individuelle. Mais de ce qu'elle s'est égarée peut-être, est-ce un motif pour prononcer la déchéance et lui substituer, pas même le sentiment trouvé encore trop lumineux, mais l'action et sa mystérieuse dialectique?

∴

Rien de plus compréhensible que le retour à l'immédiatement donné, après les aberrations de l'intellectualisme dénoncées par la récente critique des sciences. Rien de plus légitime aussi. C'est une reviviscence du nominalisme, nécessaire à certains moments pour réagir contre les abus du conceptualisme qui est trop imprégné, de nos jours encore, de réalisme moyenâgeux. Il n'est pas mauvais que la loi perde, par une série d'atténuations quelque chose de sa rigueur — qui n'est jamais fondée dans la nature, que le concept flotte quelque peu et se dénoue de temps en temps sous la poussée des individuations, fallacieusement réunies le plus souvent. La métaphysique du devenir est donc venue à propos pour fondre, au contact des flammes héraclitéennes, cette rationalité qui commençait à peser de façon inquiétante sur les choses et faire onduler des formules dans lesquelles trop de scientistes essayaient de nous emprisonner.

Mais la réaction contre l'intellectualisme est peut-être allée trop loin. Comme aux temps où la doctrine de l'art pour l'art soulevait les indignations de nos sociologues imbus d'utilitarisme, la pensée pour la pensée a été proscrite avec trop de véhémence, semble-t-il. Il s'en est suivi un dégoût — sans doute exagéré, pour tout ce qui est intellectualité et les pires cérébraux, saisis de hantise devant la chose obscure, la volonté, ont proclamé déchue la chose claire, la pensée, parce qu'ils en avaient trop usé, selon toute probabilité. Le bon esthète n'a-t-il pas écrit : « Tout Shakespeare ne vaut pas une odeur de pain cuit ! » Traduisons ce cri du cœur en termes adéquats. Les plus hauts produits de l'intellectualité ne sont rien à côté de l'exercice du plus humble de nos sens, le sens olfactif, le plus dépourvu d'esthétisme, de l'avis commun [1]. A plus forte raison ne comptent-ils que pour quantité méprisable près de la vie, toute la vie, et non plus seulement le chatouillement par le pain cuit du nerf olfactif, le plus humilié de tous.

1. Jusqu'à Baudelaire du moins et à son fidèle M. de Montesquiou-Fezensac, qui chanta l'esthétisme de ce sens.

Il est vrai que tous ne vont pas aussi loin que l'esthète repenti agissant pour agir, pour le seul plaisir de traduire sous le soleil les gestes qui lentement sont issus de son tréfonds, manifestent à la clarté l'on ne sait quelles intentions profondes — perverses ou non, la chose demeure énigmatique après Schopenhauer et Nietzsche... Le pragmatisme pur, s'il osait s'étaler, n'éclaire d'aucune façon, de peur qu'on le suspecte d'intellectualisme — ce qui serait grave — les actes qui jaillissent de l'individualité et par enchevêtrement constituent l'histoire, à mesure qu'elle se déroule. Derrière chaque geste ou plus largement encore chaque fonction, un mystère d'immutabilités déborde, pour peu que l'on ait des tendances panthéistes. Et c'est la nuit qui pousse ainsi à la lumière ces expansions d'on ne sait quoi, sans but si ce n'est la méchanceté — qui est le besoin de rire. Mêmes ténèbres si l'on se défie de la métaphysique comme l'excellent Maudsley par exemple, si les réflexes, sans la fantasmagorie pessimiste, expliquent le tout de l'activité humaine et aussi sociale.

Mais le pragmatisme, sauf quelques exceptions parmi les esthètes exacerbés, ne supprime pas toute clarté dans les actes. Après avoir proclamé l'odeur du pain cuit très supérieure aux élucubrations de Shakespeare — le sensible fût-il le plus vulgaire, dépassant de toute la splendeur de sa réalité, l'intelligible, factice et superficiel, — il s'est assagi. Il se contente de mettre la vie, imprégnée des luminosités mystérieuses de l'Inconscient, au-dessus de la pensée claire de nos intellectualistes surannés, de cette flamme traversée de tant de frissons noirs, qu'ils appellent la Raison. Toute rationalité est donc aberration, pas de doute sur ce point. La vie émergeant de ses abîmes, se révélant au jour dans le mystère de ses lois profondes, est seule vérité. Et tout le reste, suivant le mot de Verlaine, n'est que *littérature*, c'est-à-dire intellectualité détestable...

Ainsi se présente le pragmatisme actuel, issu, selon ses propres déclarations, au contact des faits, dans les laboratoires mêmes, de la critique des sciences de M. Poincaré qui ramène les lois à des symboles et de la métaphysique du devenir de M. Bergson, qui fait communier l'un et le multiple dans le γένεσθαι, destructeur de tout concept, de toute loi, de toute fixité. L'esthète trop absolu qui mettait l'odeur du pain cuit au-dessus de Shakespeare est désavoué. La pensée n'est point éliminée avec la haine d'un nou-

veau converti qui a trop ingénûment sacrifié à sa première idole. Elle éclaire les actes — mais de façon diffuse.

Il n'est pas exagéré de dire que le pragmatisme a envahi tous les domaines de la pensée. Depuis longtemps les âmes religieuses s'effarouchaient de ne pouvoir s'assimiler, suivant les lois psychologiques bien connues, l'enseignement qui leur tombait du haut des chaires chrétiennes. Un ensemble de dogmes, élaborés de manière mystérieuse, devait tant bien que mal s'introduire dans la substance intellectuelle de chaque fidèle, à la façon de cette *raison impersonnelle*, dont Aristote nous a parlé le premier et qui nous viendrait θυράθεν, par la porte ou par la fenêtre, la chose importe peu. Et l'apologétique trouvait des difficultés sans nombre à faire pénétrer ainsi, dans le cerveau des incroyants, d'une façon tout extrinséciste, ces choses si lumineuses pour le croyant, parce qu'elles y sont déjà assimilées et font partie intégrante de son intellect.

De là le succès de ce qu'on a nommé la méthode d'immanence, et qui n'est autre que le pragmatisme, transposé dans l'ordre des choses religieuses. Il ne faut pas que les dogmes entrent dans le cerveau, du dehors, au risque de produire dans l'organisme mental le désordre qu'amène nécessairement l'intromission de tout corps étranger, donc inassimilable. C'est en partant du surnaturel que nous contenons en notre tréfonds, de cet élément divin que les platoniciens ont découvert dans nos ténèbres les plus ignominieuses au plus profond de la chute, que l'apologétique nouvelle prétend faire étinceler dans notre âme la vérité chrétienne à laquelle nous nous montrons rétifs. Il ne nous est utile en rien d'absorber, sans assimilation possible, des dogmes étrangers ou, pour mieux dire, supérieurs à nous-mêmes. L'amalgame qui résulte de ces éléments surnaturels avec notre pensée, vouée à la nature seule, ne peut qu'être préjudiciable à notre santé intellectuelle. Jamais la fusion requise ne parviendra à s'opérer. Il nous suffit donc, par une méthode appropriée, de développer en nous le surnaturel que personne n'ose nier, et qui peu à peu, *en vivant le dogme* que nous contenons implicitement, s'illuminera. Le surnaturel appellera à lui la nature qui nous pénètre par tous les sens et la transfiguration se produira. L'être s'emplira du Dieu qui était lui-même et qu'il ignorait jusque-là... N'écoutons plus la voix du Christ qui,

ténébreusement interprétée par les Pères, ne parvient pas à nous instruire. Soyons-le nous-mêmes, vivons sa contradiction qui est à la fois la mort et la vie, le péché et la rédemption, la nature et le surnaturel, sans plus nous occuper du problème des deux essences, inextricable au point de vue intellectualiste. L'apologétique se fait vivante, n'a plus pour objet de développer à satiété le syllogisme de la crédibilité pour ceux qui croient déjà, mais de faire tressaillir et d'amener au jour le germe de surnaturel que nos ténèbres recèlent, en dépit de toute négation [1].

Le rationalisme n'a guère fait que laïciser l'intelligibilité, révélée, suivant les théologiens, au Sinaï. C'est dans notre conscience que se produit l'illumination et non plus au haut de la montagne symbolique. La construction ontologique du cosmos que le dogme impose, n'entre plus du dehors dans les esprits. Elle est tirée, par une série de déductions, de la pensée qui la contenait virtuellement, étant de même essence que celle de Dieu, étincelle détachée du foyer prodigieux de la conscience cosmique. Ici encore la méthode d'immanence a détrôné l'intellectualisme et le pragmatisme est roi. L'ordre intelligible qui, selon le rationalisme, règle la conduite humaine, ne doit, pas plus que le dogme pour le croyant, pénétrer en nous à la suite d'un enseignement extrinséciste, car il ne saurait, d'aucune façon, être assimilé. S'il était quelque chose d'extérieur à nous, il se heurterait aux tendances qui constituent profondément notre essence et leur répugnant, serait rejeté, sinon il entraînerait, comme un corps étranger donc inassimilable, leur désagrégation.

Nul système d'intelligibilité ne peut devenir nôtre, être principe de notre activité que s'il jaillit de nous-mêmes, par un entraîne-

1. On sait que l'Encyclique *Pascendi* « donnée à Rome près St-Pierre » en septembre dernier désavoue formellement la méthode d'immanence et lance l'anathème contre tous ceux qui s'obstineraient à ramener les âmes de cette façon. Le Vatican vient à l'aide de l'intellectualisme et ordonne à tous ses défenseurs de conquérir les esprits uniquement par les motifs de crédibilité que contient le dogme. L'intellect, quoi qu'en pense Kant et tout ce qui s'en est suivi, n'est nullement actif, il n'intervient pas dans la création de la vérité, en dépit des affirmations du subjectivisme. Il continue à être passif, ainsi que l'a montré St Thomas, et adapté mystérieusement par un décret de Dieu à la vérité qui lui tombe du dehors, toute faite. L'apologétique doit être transcendante ou ne pas être... La condamnation de l'immanentisme est conçue en termes virulents, et le pape va jusqu'à traiter de pestilence tout le mouvement de pensée issu de Newman. Les pages qui suivent montrent suffisamment qu'il n'avait pas tout à fait tort, à son point de vue qui est celui de l'Immuable.

ment approprié, que si nous le vivons, au lieu d'en recevoir passivement les formules toutes faites du dehors. En d'autres termes, que l'intelligibilité soit comme l'admet la théologie quelque chose de divin ou que, dépouillé par le rationalisme de son essence mystique, il continue d'ordonner le cosmos sans affecter un caractère surnaturel, il est déclaré, par les tenants actuels du pragmatisme, insaisissable aux prises de notre intellect. L'action seule peut le traduire tout entier, réaliser l'*adæquatio* mystérieuse qui pour les scolastiques constituait la vérité, tandis que l'intelligence s'épuise vainement à la formuler, sans pouvoir atteindre jamais autre chose que des approximations, autrement dit des symboles, incessamment variables selon l'utilité du moment.

Mais qu'elle soit formulée au dehors, sous forme transcendante ou se transpose de l'ordre de la pensée dans celui de l'action et règle de façon immanente la conduite, l'intelligibilité traditionnelle ne change pas de nature. Le cosmos est conçu, ainsi que l'exige le dogmatisme platonicien adopté par le christianisme, comme un ensemble de concepts sinon absolus du moins en voie de formation. L'hégélianisme a pu introduire le mouvement dans la rationalité, mettre en marche les synthèses cosmiques, sans changer quoi que ce soit à la logification qui a été celle de la théologie avant de devenir celle du rationalisme. L'univers est intelligible, sinon actuellement du moins dans ses destinées futures. Il réalise ou, si l'on aime mieux, tend à réaliser des concepts qui sont les pensées de Dieu. Ce Dieu sans doute n'est pas encore, mais cela importe peu. Il sera tel que l'exige la rationalité qui peu à peu se définit.

Il est difficile de croire qu'aux hauteurs lumineuses de notre pensée, il puisse y avoir communication, communion, ainsi que le croyait le cartésianisme avant Leibniz, de la raison individuelle et de la raison cosmique. Mais ce qui est refusé à la pensée claire est possible à la pensée confuse que la monadologie a si bien révélée. C'est elle seule, car elle est nécessairement l'intelligible, si trouble soit-elle, qui doit régler notre action. C'est elle à qui Kant, désespérant de nos catégories scientifiques, constituées sans doute de tant d'erreurs, confiait notre direction vitale — et mentale aussi, l'intellect dans cette conception, n'étant guère

qu'un peu de flamme sur le travail sourd et mystérieux de l'organisme, sur la logique profonde à laquelle il obéit, sans pouvoir s'y dérober.

Le pragmatisme ainsi compris ne fait donc que transporter au-dedans de nous-mêmes le bon vieil ordre théologico-rationaliste. Que nous l'exprimions en des formules intellectualistes ou que nous le vivions sans plus le définir, puisque nos capacités mentales s'y refusent, la distinction est minime. Le soleil de la transcendance s'est enveloppé d'ombre, est devenu immanent, mais il éclaire toujours au même titre le cosmos, il règle avec la même rigueur notre activité. Que la révélation nous vienne du dehors ou du fond de nous-mêmes, elle n'en retentit pas moins identiquement pour l'intellectualisme comme pour le pragmatisme ainsi entendu. Que Christ soit intérieur ou extérieur, c'est toujours le même Christ qui nous impose son imitation et dont la loi devient la nôtre. Il n'y a donc en conséquence nul lieu de s'émouvoir de cette première forme du pragmatisme. Rien n'est changé dans le système des concepts régulateurs du cosmos. C'est la pensée trouble et non plus uniquement la pensée claire qui les possède. Mais leur essence est la même, qu'ils puissent ou non se formuler pour nous. Le même ordre d'intelligibilité nous gouverne, qu'il soit transcendant ou immanent.

∴

Mais le pragmatisme, né d'une réaction contre l'intellectualisme, prétend être autre chose que cela. Les excès de la pensée claire, lui semble-t-il, ont été tels qu'il faut la condamner, même dans ce que la pensée ténébreuse garde d'elle encore et par quoi elle demeure encore de la pensée. Aussi le pragmatisme est il disposé à éteindre ce soleil de l'immanence qui rappelle de façon si frappante celui de la transcendance, car il est le même que celui du dehors, mais rayonnant désormais au ciel trouble de nos âmes. L'ordre de l'intelligible, intact jusqu'ici quoique transposé dans la pénombre de l'action, se dilue avec le système de concepts rigides que nous tenions de la tradition réaliste de la théologie. Tout cela, dit la métaphysique du devenir sur laquelle ce genre nouveau de pragmatisme se fonde, n'est que superficialité et artificialité, résultat

de morcelages arbitraires dans le donné amorphe. Il y a autant d'intelligibilités ici-bas que d'individualités érigées devant les rythmes énigmatiques et logifiant le cosmos à leur façon uniquement pour l'utilité d'une heure, sans espoir de retrouver, tant nos catégories sont reconnues fallacieuses, la moindre parcelle de la logique profonde qui selon toute probabilité gouverne l'univers.

Il est malaisé en effet d'échapper à cette alternative. Ou le pragmatisme prend appui sur un ordre de concepts définis et transpose dans l'ordre de l'action un intelligible qu'il ne formule pas, la chose est entendue, qu'il se contente de vivre. Mais l'intelligible existe en dehors de nous-mêmes, dans la pensée d'un Dieu, celui du platonisme ou celui de l'hégélianisme, *in esse* ou *in fieri*, ce n'est là qu'une question de détail. Et comme je l'écrivais plus haut, le pragmatisme ainsi entendu n'est que de l'intellectualisme, conscient de ses excès, ramené à plus de modestie, débrouillant et même par instants créant cette vérité qui peut-être n'existe pas encore, se fait en dehors de nous comme en nous, par nous, si l'on osait dire.

Ou le pragmatisme prend pour base la métaphysique du devenir, celle que M. Bergson a si magistralement exposée. Plus de concepts définis, mais des pénétrations merveilleuses, l'Un et le Multiple fusionnant en des synthèses mouvantes, presque aussitôt dénouées pour d'autres. Plus d'intelligibilité, de rationalité là-dedans. Pas de Dieu qui pose à l'avance une logification à laquelle l'évolution doit se soumettre dans les divers ordres qui se superposent — figés, semble-t-il, à des degrés divers par un principe énigmatique d'unification que sans cesse combattent les sursauts du Multiple. Le système de concepts pris si longtemps, à la suite des *tabulæ logicæ* du réalisme, pour la pensée même de Dieu, se dissout sous la poussée de la flamme. C'est nous-mêmes qui, dieux errants et ballottés au milieu des rythmes, déterminons là dedans pour notre usage personnel et aussi quelque peu pour la satisfaction de notre orgueil, des logifications sans valeur absolue, presque aussitôt démenties par les faits et remplacées par d'autres. On voit jusqu'où est allée la défiance de la pensée claire : toute pensée se définit désormais par l'aberration, est considérée comme le résultat de catégories viciées. Donc le pragmatisme s'abstiendra d'éclairer, de quelque façon que ce soit, l'action. Plus de spiritualité imma-

nente dont s'illuminerait nos gestes, plus de logification, c'est-à-dire d'unification enveloppant le cosmos et, là dedans, le microcosme qu'est notre activité, jadis réglée sur un Christ, homme synthèse, loi vivante, soleil d'intelligibilité à l'intérieur comme au dehors de nous.

Et c'est là le vrai pragmatisme, ou du moins le seul qui introduise quelque chose de neuf en philosophie, l'autre n'étant que de l'intellectualisme mitigé et quelque peu honteux de lui-même, repoussant la pleine lumière de la conscience, se contentant de la pénombre de l'Inconscient. C'est à cette forme nouvelle du pragmatisme que doit aboutir nécessairement la réaction contre l'intellectualisme si elle veut être conséquente et signifier quelque chose. La science n'étant pas vraie et la vérité n'étant pas sue, il n'y a nulle raison d'ordonner la vie selon tel ou tel système de concepts qui sont au même titre des approximations grossières, des symboles, résultats de morcelages arbitraires. Il le faut bien pour les nécessités de la vie, vivre étant, comme le pragmatisme le formule très bien, s'unifier, c'est-à-dire se logifier perpétuellement. Mais chacune de ces unifications dont se constitue, dans le temps, notre existence, est une synthèse que rien ne justifie et que nous pouvons sans scandale logique, démentir un instant après, au nom des droits de Dieu qu'on a transportés en nous, en nous instituant à chaque seconde créateur de toutes les valeurs.

Les résultats de la méthode d'immanence ainsi entendue ne se sont pas fait attendre. Les premiers disciples de Newman, convaincus que la foi était morte si elle persistait à demeurer intellectualiste, essayaient de réchauffer le dogme, si froid depuis que la parole du Christ s'est éteinte, *en le vivant*, mais la réalité sous-jacente restait intacte, une pour tous, comme le soleil de l'intelligible, au ciel des âmes. Et c'est pourquoi le Vatican ne condamne pas le pragmatisme sous cette première forme. Mais il n'en saurait plus être de même, dès que les continuateurs de Newman ont accordé à la vie de plus en plus de prestige et à la pensée de moins en moins. La suite des actes qui doit constituer le salut, jusqu'alors si bien éclairée par le dedans, est devenue de plus en plus ténébreuse, à mesure que l'action profonde acquérait de l'importance et l'action discursive en perdait, par réciprocité. Une apologétique vivante a été créée qui fait se hérisser d'horreur les thomistes,

gardiens convaincus des formules intellectualistes du dogme. *Le Saint* de Fogazzaro a si bien montré pour l'église le danger du pragmatisme nouveau genre, les écarts de l'individualité qui ne veut plus de la pensée claire et s'abandonne aux impulsions profondes, à l'Inconscient, que les foudres ecclésiastiques ont frappé le trop hardi romancier.

Le pragmatisme n'est pas seulement affaire de religion. Il a envahi le rationalisme. Pour bien des savants, tâtonnant aux murs de ténèbres que le cosmos nous offre de toutes parts, l'universelle intelligibilité qui jusqu'alors était la foi absolue, est bien compromise. C'est là une croyance près de mourir, à laquelle la méthode d'immanence a cru donner la rigueur qui lui manquait. Il faut vivre la science, vivre l'intelligibilité que nous ne pouvons définir, et par là même nos actes réaliseront ce que l'Église à son point de vue particulier appelle le salut, ce que le rationalisme depuis Kant nomme moralité. Mais l'intelligibilité se fait de plus en plus ténébreuse, depuis surtout que la métaphysique du devenir a fait de la pensée une aberration postérieure à l'être. Et c'est pourquoi l'individualité présentement est tentée, comme *le Saint* de Fogazzaro d'interpréter au nom de ses droits le principe d'intelligibilité, de faire de ses décrets mouvants l'ordre unique du cosmos. Les foudres rationalistes étant censées ne pas exister, personne jusqu'ici n'a été atteint et nulle censure avec note d'hérésie laïque, n'a frappé le pragmatisme qui se fonde sur la philosophie de M. Bergson. Et c'est pourquoi il triomphe et se proclame lui-même « un positivisme nouveau » par opposition à l'ancien, celui de l'honnête Auguste Comte, unanimement conspué. Je ne demande pas mieux, mais il convient d'insister sur la chose capitale entre toutes, d'examiner de près les fondations mêmes de l'édifice pragmatique tel qu'il s'érige actuellement, avec M. Édouard Le Roy, par exemple, le plus représentatif adepte de la *philosophie nouvelle*.

Si la philosophie nouvelle prétend nous faire vivre l'intelligibilité courante, elle n'est, sans conteste possible, que de l'intellectualisme plus ou moins déguisé, et dès lors elle doit s'abstenir de prononcer les mots de révolte, voire même de révolution. Les morcelages du donné amorphe qui constituent nos concepts sont conformes ou à peu près à ceux qu'une pensée supérieure a établis dans le cosmos. Il y a d'une mentalité à une autre mentalité ce

qu'on a nommé récemment l'invariant commun et qui n'est autre chose que la raison impersonnelle. Nos concepts sont nécessairement ceux de tous nos semblables parce qu'ils sont en même temps ceux de l'univers. Nos actes qui se règlent en conséquence doivent être les mêmes pour toutes les individualités. Ils sont imposés par *la logique profonde*, immanente ou transcendante, immuable ou en mouvement — ce ne sont là que des questions de détail.

Mais la philosophie nouvelle est plus audacieuse. Elle repose sur la métaphysique du devenir, c'est-à-dire qu'elle élimine tout intelligible de la seule réalité qui est le sensible, fait du concept le produit de dépravations tant cosmiques que psychiques dont le secret nous échappe. C'est donc dans la nuit la plus complète que devrait s'organiser notre activité vitale. Pas de lumière à la source de nos gestes, s'ils étaient corrects. Nous les ordonnons cependant suivant une logification que nous déclarons sans valeur aucune, tout au plus bonne pour l'intérêt d'un instant. N'importe quelle autre logification peut, aussi bien que celle dont la tradition s'impose à nous — celle des concepts, vulgairement dite rationaliste — organiser sans plus de raison d'ailleurs, notre activité et la conduire. Le pragmatisme ne peut que malaisément se soustraire aux conséquences qu'il contient à moins de redevenir ce qu'il est d'ailleurs dans l'esprit de ses meilleurs adhérents, sans qu'ils veuillent l'avouer : de l'intellectualisme, la substitution pure et simple de la pensée trouble à la pensée claire, de l'imprécis au précis, eût dit Verlaine [1].

Quoi qu'il en soit, Sextus Empiricus, s'il revenait de ce monde ne pourrait que remercier nos pragmatistes actuels des aveux qu'ils s'empressent d'ailleurs de retirer dès qu'on essaie d'en prendre acte. Il est donc établi que la vie profonde est sans lumières, tout au moins discernables pour nos yeux d'humains, que probablement nulle pensée cosmique ne dirige le tréfonds des choses et par là même ne s'impose à notre activité. Il est établi de même que la logification à laquelle nous subordonnons tous nos gestes — on l'appelle improprement rationaliste, comme si elle était la seule

1. Aussi ai-je désigné le pragmatisme dans mon *Idée de Rythme* sous le nom de néo-intellectualisme. Il n'y a pas d'intellectualistes plus décidés, j'en suis convaincu, que nos pragmatistes qui ont senti tout à coup les ténèbres envahir l'action profonde et en conséquence crient à la lumière, font renaître le soleil de l'intelligibilité, tout comme devant.

nécessaire et conforme à la Raison des choses — est le résultat de catégories aberrantes. Toute autre logification, toute autre façon de concilier l'Un et le Multiple en des synthèses ou des concepts plus ou moins bien noués, est commode au même titre pour la pratique, sans plus de valeur au point de vue de l'absolu [1].

Il est donc possible de vivre dans l'attitude sceptique, ce que niait bruyamment Spinoza. Le pragmatisme nous enseigne en effet, sans que nul doute soit possible à cet égard, que nous avons plein pouvoir de découper dans le donné amorphe des concepts. Nul ne peut reprocher à son semblable la logification qu'il se constitue, puisqu'il ne suffit pas à la philosophie nouvelle de faire de toutes ces logifications des choses toutes de surface, n'atteignant pas le réel profond : elles sont le produit de catégories aberrantes, justifiées tout au plus par les nécessités de la vie, variables en conséquence de seconde en seconde.

Les pessimistes voyaient dans le jeu d'illusions qui compose la logique courante des concepts, c'est-à-dire le rationalisme, l'œuvre d'un démon méchant et Nietzsche, durant sa première période, toute pleine de la hantise de Schopenhauer, ne dit pas autre chose. Mais il se ravisa dans la seconde, après la crise qui, à la façon d'une καθάρσις le débarrassa du poison pessimiste. Il s'institua le champion de la vie pour elle-même, glorifiée jusque dans le mensonge qui est à la base. Ces logifications dont il pleurait précédemment comme d'une impuissance radicale de l'humanité à atteindre le réel, il les exalte dès lors, puisque sans elles la vie est impossible. Vivre est se logifier suivant une suite d'erreurs avouées pour telles et adorées en conséquence. Il n'est pas une seule logique ici-bas, comme le croyait l'intellectualisme, il en est cent, il en est mille — et une. Elles ont autant de valeur l'une que l'autre. Elle sont vitales à titre égal. Et renchérissant là-dessus Nietzsche semble croire — c'est l'aboutissement fatal du pragmatisme — que la plus vitale de toutes les logiques est probablement la plus aberrante, j'ai nommé le rationalisme.

Libre au pragmatisme, seconde forme, de reculer devant ces conséquences et de redevenir pragmatisme première forme, en fai-

1. C'est ce que M. Brunschwicg a très nettement fait ressortir contre M. Édouard Le Roy dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* : La philosophie nouvelle et l'intellectualisme, juillet 1904.

sant amende honorable à l'intellectualisme. Il n'en est pas moins incontestable que le mouvement pragmatiste actuel a rendu la parole à Sextus Empiricus qui depuis si longtemps n'osait ouvrir la bouche, car on lui objectait sans cesse les nécessités d'une logique absolue pour l'action. Les pragmatistes ont supérieurement démontré qu'il suffisait pour vivre d'une logique relative, ne s'exerçant plus dans les profondeurs. Ils vont plus loin encore et les pires sceptiques seront peut-être obligés de les arrêter dans cette voie. Ne laissent-ils pas entendre en effet que toute logification utile à la vie est nécessairement fausse et que *sa fausseté s'accroît avec son degré d'utilité pratique*?

∴

Le pragmatisme, tel qu'il s'est constitué sur la métaphysique bergsonienne a donc rendu à la cause sceptique l'énorme service de montrer, en dépit des dénégations intellectualistes, qu'il était possible de *vivre* sans intelligibilité foncière dans l'univers, sans accord nécessaire entre nos actes et une pensée cosmique — peut être inexistante. Schopenhauer et ceux qui l'ont suivi, Nietzsche lui-même dans sa première période, admettent encore, sous la rationalité de surface, une Volonté que guident des intentions perverses, à l'encontre de l'optimiste Secrétan qui rêve d'ineffables communions, d'amours éperdus sous la dialectique de combat qu'offre l'univers hégélien. La métaphysique du devenir a délié le réel de toute intellectualité, de tout concept fixe ou mouvant, de toute finalité divine *in esse* ou *in fieri*. Pour appliquer rigoureusement dans cette doctrine le principe de toutes les morales : Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει, on serait tenu d'agir en dehors de tout concept. L'acte pour être correct devrait refléter l'absence d'intellectualité qui caractérise le réel, l'immédiatement donné sous la croûte des aberrations rationnelles.

C'est de *la nuit*, ainsi nommée d'ailleurs par un restant de préjugés intellectualistes, que doit jaillir en conséquence l'action profonde. Le pragmatisme l'éclaire pourtant, devant les difficultés que soulèveraient dans l'enchevêtrement des relations sociales un individualisme aussi absolu, reposant sur les ténèbres. Une logification vient nous illuminer dans l'action discursive et, plus à la surface

encore, dans l'action pratique. Et c'est naturellement le rationalisme que nos pragmatistes adoptent pour réglementer les rapports des individualités et instituer entre elles une eurythmie, des échanges de cérébration à cérébration, des entrelacements de gestes concordants. Mais il est bien spécifié que cette logification très particulière ne répond à rien dans le réel profond, n'est qu'un compromis avec le génie mystérieux de la Mâyâ, de l'illusion idéaliste qui nous permet de parler et aussi d'agir dans un ensemble harmonieux. Toute autre logification pourrait d'ailleurs rendre le même service. Il suffit de s'entendre. Ne transporte-t-on pas les mêmes propositions mathématiques dans les langues les plus diverses? N'y a-t-il pas des géométries à n dimensions où les faits de la géométrie euclidienne se trouvent transposés et véridiques au même titre?

Je n'en veux nullement à cette forme de logification qui s'appelle la rationalité et qui depuis le platonisme est à peu près courante dans notre race comme type de la pensée correcte. Elle consiste, ainsi que l'on sait, à discerner dans la complexité formidable du cosmos, *des concepts*, entendons par là des façons de nouer la pluralité des phénomènes en des faisceaux assez lâches pour permettre au dedans le jeu de l'Un et du Multiple. Nos paroles s'accordent avec ce mode de logification universelle. Elles sont toutes des pluralités de sensations débordant sous l'unification d'un terme, conciliation quelque peu embrouillée du mobile incessant et de l'immuable dans le mot. Et c'est le même ordre d'unifications que nous poursuivons dans nos actes, en nous logifiant perpétuellement suivant la loi platonicienne qui unit dans le concept l'Un et le Multiple. Un concept supérieur, la systématisation d'ensemble des illogismes innombrables qui constituent nos moments divers est le but que nous poursuivons sans cesse, en dépit des vagues d'absurde qui çà et là emportent nos logifications successives. La théologie qui, avec le thomisme, admet le monde fait de pensées de Dieu, d'immuables concepts, nous a imprégnés de cette façon de voir et d'unifier en des paroles d'abord puis en des actes la fluidité prodigieuse de la vie — la nôtre aussi bien que celle d'autrui. Et le rationalisme a maintenu le tout de la théologie, a fait de nous des êtres qui se logifient peut-être par delà la mort, dans l'on ne sait trop quel état mystérieux de spiritualité. Car les incohérences dont tous nos moments sont faits ne parviennent que

bien rarement à s'unifier avant l'heure fatale dans un concept, pas plus que la multiplicité des phénomènes toujours mouvants n'est contenue dans la capacité fragile d'un vocable quelconque.

Le rationalisme a cela de commode pour l'action qu'il est depuis longtemps entré dans les habitudes logiques et aussi morales. Quoique ne correspondant probablement à rien dans le réel, les concepts, les types légendaires d'actes tels qu'ils se sont formés dans les traditions de notre race et que nous nous transmettons sans trêve, ont une valeur pratique qu'ils tiennent du fait même de leur perpétuité. Ainsi en est-il des routes qui nous permettent de nous mouvoir dans une région donnée. Faites empiriquement le plus souvent, de caprices désordonnés à travers l'histoire, tirant au hasard, par monts et par vaux, pour telle ou telle utilité énigmatique qui n'existe plus, elles s'offrent à nos moyens modernes de locomotion pour ce qu'elles sont : créations d'absurdité et parfois de génie rationnel. En tout cas mieux vaut prendre leurs virages, si mal relevés soient-ils, et contourner leurs circuits les plus tourmentés et les plus bizarres que de s'aventurer à des routes de rêve, plus logiques, semble-t-il, mais par malheur inexistantes, dans la montagne comme dans la plaine...

Mais rien ne nous empêche de faire effort pour organiser notre pensée et notre activité suivant des logifications que nous supposons plus appropriées à notre tempérament. La route nationale n'est pas absolue et tel chemin de traverse, présentement dédaigné, pourrait bien être, pour les rectifications futures, l'utile ou le bon, destiné à suppléer l'autre dans l'avenir. Et c'est ce qui se passe le plus souvent autour de nous. La plupart des hommes agissent en dehors de toute rationalité, qui reste un vague idéal, à peine suivi dans de rares circonstances. Les concepts que chacun de nous taille dans le donné amorphe du réel sont variables, d'une individualité à une autre, non moins que les unifications de gestes dans un ordre déterminé d'activité. Bien souvent la fluidité des choses l'emporte sur les ratiocinations de notre pensée comme de otre conduite, l'incohérence éclate. Une hantise que nous tenons e la théologie nous pousse toutefois, en dépit de l'évidence, à gifier ce qui est, en nous comme hors de nous, la multiplicité olée, le déchaînement de l'absurde.

Et ces unifications sont de nature très diverse suivant les indi-

vidualités. Il y a des logiques de dispersion et d'émiettement qui effarent nos habitudes rationalistes et qui sont tout aussi légitimes, puisque les unes et les autres ne répondent à rien dans le réel. Certains esprits sont incapables de nouer la multiplicité dans l'unité d'un concept, et par suite leur vie s'en va dans l'indistinct, sans cette systématisation qu'exige le platonisme traditionnel. Ils ne comprennent rien à la notion de la loi qui pour eux reste molle, comme quelque chose de mal noué, prêt à laisser échapper sans cesse les éléments disparates dont il est fait. Comment unifier ces existences si nombreuses autour de nous et dont la logique, vitale quoi qu'on dise, est peut-être supérieure à la nôtre, que nous voyons se lier et se délier en synthèses incohérentes, réactions d'utilité variable suivant les moments et les milieux divers?

...Ainsi les vocables, selon l'intonation, changent mystérieusement de contenu, se chargent de plus ou moins de matière. Sachez donc ce que le mot *fauve* dans le lyrisme exubérant de Hugo, signifie chaque fois qu'il passe et repasse, inadéquat visiblement à ce qu'il représente pour nous, à la somme de sensations, trop pauvre ou trop riche qu'il récèle pour chaque individualité... Jugez de même et qualifiez suivant notre forme rationaliste l'acte qui nous effare, où la suite des gestes n'a pu arriver à l'unification, pas plus que la multiplicité des sensations n'a pu se nouer en bien des intelligences dans un concept distinct. Les esprits de cette sorte taillent bien, suivant la formule du pragmatisme, dans le donné amorphe et s'efforcent, autant que possible, de créer, selon la tradition de notre race, ce centre de convergence autour duquel doivent s'ordonner les fluidités du réel. Et de leur mieux ils déterminent dans leur conduite des points fixes destinés à organiser leur existence, à la ramener à quelques finalités, sinon à une. Mais tout cela est flou, ne s'adapte pas aux activités ambiantes qui se logifient suivant des modes différents. Avons-nous le droit d'imposer à ces individualités flottantes, à leurs paroles comme au déroulement de leur activité, nos concepts rigides à la façon du platonisme?

Nous possédons d'autant moins ce droit qu'à côté de ces logiques de dispersion et d'errance, il en est d'autres plus rigoureuses, de pénétration et de fusion qui elles aussi sont vitales et par suite se prétendent correctes au même titre que le platonisme. Nous

avons à chaque instant sous les yeux le spectacle d'individualités imprégnées d'absolutisme qui ont érigé en concepts rigides, en unifications où le Multiple est pétrifié, immobilisé à jamais, les mouvances perpétuelles de la vie. La loi est pour ces créatures, qui naturellement croient avoir le bon droit pour elles, quelque chose d'immuable, que rien n'atténue, qui traverse, tels les rites énigmatiques transmis des origines nébuleuses de notre race, la fluidité des générations. Ainsi les mots, se crispent sur un ordre donné, une catégorie de sensations et à jamais, en dépit des mille flottements de l'ambiance, nous restituent les visions de jadis, nous rendent intelligible ce qui fut la pensée des espèces abolies, vivant uniquement par quelques débris littéraires...

Pouvons-nous refuser à ces esprits le droit de se logifier immuablement aux divers instants de leur vie et de s'obstiner, dans les milieux les plus différenciés, à ce qui fut leur attitude jadis adoptée, alors adéquate, mais de moins en moins susceptible de s'adapter à des conditions revouvelées d'existence? Alors que les uns ne parviennent pas à faire entrer le Multiple dans l'unité de la loi, ceux-ci le nouent de façon à lui ôter toute valeur. Le faisceau des éléments est tellement serré que l'immuable a détruit le mobile dans le libre jeu du concept platonicien. Tout cela est trop dur, refuse de se fondre dans l'eurythmie courante. Mais une fois encore, avons-nous le droit d'imposer à ces unificateurs rigoureux aussi bien qu'aux unificateurs trop mous notre propre mode d'unification? Du moment qu'une logification permet la vie, elle acquiert, au point de vue du pragmatisme, le seul qui importe, nous affirme-t-on, une valeur égale au rationalisme traditionnel, à la logique qui a été celle de la théologie après avoir été celle du platonisme.

En fait, c'est à un déroulement d'incohérences que se ramène notre activité. Toute existence est un amalgame de gestes qui peuvent se rapporter aux logifications les plus étranges. Telle action est une synthèse trop durement nouée, une obstination mystérieuse, telle autre est une abdication où les éléments, par on ne sait quelle faiblesse, se dissocient plus ou moins. Mille et une logifications s'entrelacent dans le tableau de notre activité, sans parler des gestes innombrables qui ne jaillissent pas même d'une idée, ne sont pas la traduction au dehors d'un concept plus ou

moins rigide, mais *d'un mot*, déchaînant à travers les sursauts de l'existence sa puissance maléfique. Le mot, intermédiaire le plus fréquent de l'idée à l'acte, possède un prestige qui en fait par moments un monstre d'aberration, d'autant plus redoutable qu'il est énigmatique, échappe à toute logification, se démène entre la vie et la pensée sans qu'il soit possible de le réduire à l'une ou à l'autre. Et c'est cette multiplicité de gestes hagards, issus de tant de pensées disparates elles-mêmes traversées de tant de vocables, puissances d'absurdité, que les rationalistes nous engagent à unifier, si nous voulons que notre activité soit correcte. De même le débordement des sensations doit, de gré ou de force, se laisser contenir dans les mots usuels de la langue, au risque de les faire éclater par moments.

Je n'y vois d'ailleurs aucun inconvénient. Cette façon d'ordonner le cosmos et de concentrer autour de quelques points fixes les incohérences et les fluctuations de l'existence, présente certains avantages, ne seraient-ce que la communication possible par des mots entre individualités et l'adaptation de leurs gestes en des ensembles qui ne manquent pas d'esthétisme. Je crois à la supériorité, même pratique, de quelques autres logicismes, celui que Protagoras par exemple eût formulé s'il n'avait été vaincu, dans la lutte éristique, par Socrate et son démon.

Mais nous pouvons néanmoins continuer à organiser nos actes de même qu'à couler nos sensations dans les mots de la façon traditionnelle, après qu'il a été formellement reconnu que rien de tout cela ne s'accorde avec le réel, qu'il n'y a nul de nos concepts, nulle de nos unifications dans le cosmos, dès qu'il est débarrassé de sa croûte, de la rationalité.

Socrate lui-même, en instituant cette logique du monothéisme qui devait ruiner le pluralisme polythéiste auquel les esprits se réglaient jusqu'alors, a prononcé au dernier moment le mot de la sagesse pratique. « N'oublie pas, ô Criton, de *sacrifier un coq à Esculape.* » Entendons par là de céder au préjugé courant, par peur de l'excommunication. A traduire dans la langue abstraite cette recommandation suprême, nous dirons : « N'omets pas de te logifier suivant la loi du Multiple, alors que tu devrais, pour demeurer dans le vrai, t'asservir tout entier au prestige de l'Un. » C'est le contraire que nous pourrions de nos jours où l'Un a tout

conquis, où le Multiple le plus souvent n'ose se libérer des synthèses farouches qui le contiennent, faire exprimer à la phrase de Socrate mourant : « Logifie-toi suivant l'unité, jusqu'ainsi le commande le préjugé, alors que le vrai serait de t'abandonner au prestige du Multiple, de te laisser aller à la cime des vagues cosmiques, dans la joie merveilleuse de l'illogisme!... » C'est pourquoi tant de pragmatistes font, comme le disait Socrate, à l'heure où les ténèbres de l'au delà l'envahissaient. Ils se convertissent à l'intellectualisme et en dépit d'eux-mêmes et de leurs principes, restituent de la rationalité dans l'action profonde. *Ils sacrifient le coq à Esculape.*

A. Chide.

L'INDÉPENDANCE DE LA MORALE

(*Suite et fin* [1].)

III. — La science de la morale.

Loin de réussir à fonder la morale, la science, telle qu'on l'entend d'ordinaire, la science objective, tend, au contraire, à la supprimer. Rebelle à toute considération de finalité et à toute appréciation de nos actes sous ce rapport, elle cherche dans le développement des sociétés humaines l'unique explication de la moralité. Elle fait de celle-ci un conséquent sans valeur propre et sans influence, simple fait social, qui, à ce titre, doit rentrer dans la sociologie et ne peut, selon elle, faire l'objet d'aucune connaissance spéciale digne de mériter le nom de science. Malgré la phraséologie, dont on se paie communément à leur endroit, les sciences de la nature sont amoralistes par essence. Il ne peut en être autrement comme ne pénétrant jamais le fond des choses, c'est-à-dire l'esprit.

Cependant il est permis de penser que les griefs qu'on invoque contre l'éthique, au nom de la science, viennent d'une restriction abusive de ce concept, sous l'influence du positivisme qui admet faussement, selon nous, qu'il ne peut y avoir de connaissance scientifique que des faits sensibles, c'est-à-dire qui se voient, qui se touchent, s'entendent, se flairent ou se goûtent, à l'exclusion de tous les autres, faits de conscience ou faits psychiques que nous apercevons directement, qui sont à eux-mêmes leur lumière et sans lesquels les faits matériels seraient comme n'existant pas pour nous, sans lesquels du reste ni l'art, ni les lettres, ni la science même ne seraient possibles, engagés qu'ils sont dans toutes nos opérations et peut-être à cause de cela oubliés ou méconnus, comme l'est parfois un instrument coutumier.

1. Voir le numéro de mars.

Pourquoi n'y aurait-il pas de science de ces faits, si toute connaissance exacte en est une? Ne peuvent-ils être observés et vérifiés? Ne sont-ils pas immédiatement saisis et, de tous les faits, les seuls qui le soient sans intermédiaire? En réalité, cette science existe, et c'est la psychologie que certains savants ont tort de ne pas admettre, alors que la question qui se pose à tout esprit qui réfléchit est, ainsi que le dit excellemment M. Rabier, bien plutôt de la légitimité des autres sciences.

De ce nouveau point de vue, du point de vue intérieur et psychologique, il est évident qu'il y a une morale. Nous en faisons l'expérience tous les jours, immédiatement sur nous-mêmes et indirectement sur les autres, par leur conduite, leurs aveux, leurs confessions. C'est un fait que dans toute conscience d'homme — et rien n'autorise à croire, si tout invite au contraire, qu'il n'en soit pas ainsi dans la conscience du plus fruste des sauvages — il y a un idéal à réaliser, qui s'impose, qui commande l'action ou l'abstention, idéal d'abord enveloppé et confus, divers même parce que partiel, puis de plus en plus clair et synthétique jusqu'à devenir idéal moral, c'est-à-dire de la volonté se posant une règle à elle-même et se subordonnant, en quelque sorte, tous les autres d'où il surgit au cours de l'évolution tant de la personne que de l'humanité. Il nous apparaît comme un guide, un modèle et un critère. La preuve en est dans les appréciations de louange ou de blâme, dans les sentiments de réprobation ou d'estime qu'à chaque instant nous formulons ou éprouvons à propos des actions des autres ou de nous-mêmes. Voilà le fait moral, fait positif, clair et évident, contre lequel rien ne saurait prévaloir et qu'il faut admettre, dit M. Lalande dans une excellente étude sur *Une fausse exigence de la raison en morale*, comme on admet qu'une droite finie peut se partager en deux parties égales. C'est non seulement un fait, mais une nécessité pratique. Aussi bien, on a raison d'avancer qu'on doit croire au devoir, non, comme les néo-criticistes le voudraient, en désespoir de cause et par une affirmation aveugle, mais au contraire raisonnée; comme à un fait et, plus qu'à un fait, à une nécessité de la pratique dont la pratique même nous convainc, ainsi que les pragmatistes, et M. Belot en particulier, ont eu raison de le montrer. Le devoir n'est pas seulement

un moment normal, c'est un moment nécessaire de toute vie psychique. Par le fait, nous en avons l'expérience. Il y a, pour reprendre le titre d'un beau livre de M. Rauh, une « expérience morale », intérieure ou subjective, qui confirme l'expérience de nos semblables, vivants ou morts, ainsi qu'il appert de leur témoignage et de la déposition de l'histoire. L'idéal moral, l'effort qu'il nécessite, son progrès au fur et à mesure de sa réalisation sont inscrits dans les annales de l'humanité, les mœurs, les institutions, les coutumes, les croyances et les législations. Il n'est pas jusqu'aux « tabous », jusqu'aux superstitions primitives, pour mélangées qu'elles soient, qui ne révèlent sa présence comme en germe et à l'état d'embryon. Du reste, se perpétuer dans l'être n'est-ce pas essentiellement devenir, tendre déjà à substituer à l'état présent un état meilleur? La moralité est un fait donné dans l'expérience humaine antérieurement à tous les systèmes. L'action morale prime la science dont elle constitue l'objet.

Sans doute, les sociologues, M. Lévy-Bruhl en tête, ne contestent pas la réalité de ces faits. Ils les présentent seulement comme des sortes d'épiphénomènes, de manifestations sans importance, presque sans influence, véritables phosphorescences de la société, si on peut s'exprimer ainsi à l'imitation de ce que certains physiologistes disent de la pensée, un surcroît ou un luxe privé de toute action. Aveuglés par la contemplation exclusive des phénomènes objectifs, il ne leur vient pas à l'esprit que sans les faits subjectifs, sans les faits moraux, les mœurs, les institutions et les codes n'existeraient pas. Ils ne remarquent pas que ce sont ces faits tant dédaignés qui sont les auteurs de ceux-ci et, par conséquent, leur explication, tout comme le mollusque de sa coquille. Les mœurs ne sont-elles pas, en quelque sorte, les stratifications qu'avec la vie psychique tout entière la vie morale laisse après elle et qui en témoignent? Dire, à l'inverse, que ce sont les mœurs qui créent les faits moraux, c'est prendre l'effet pour la cause, s'il faut, dans cette supposition, — par une régression qui s'impose et que plusieurs n'ont pas manqué de suivre, — leur attribuer jusqu'à la production des faits psychiques eux-mêmes. Dans l'hypothèse qui explique, non pas la transmission de ses modes, — ce qui est juste, — mais l'existence de l'idéal moral, uniquement par l'opinion, les coutumes et les mœurs ambiantes, en un mot par une sorte de mimétisme psy-

chique, comment rendre compte de son apparition? Par les institutions. Mais comment expliquer celles-ci à leur tour? Par les conditions sociales et physiques d'existence. Mais alors comment rendre compte du progrès, non pas simplement de l'idéal moral, ni des mœurs, mais de ces conditions mêmes d'existence, indépendamment de la conception d'un meilleur, c'est-à-dire d'un idéal encore, tout au moins de bien-être, et, comme tel, nécessitant un effort, donc déjà quelque moralité? Cette assimilation de ce qui dépend de nous et existe par nous, au moins partiellement, avec ce qui n'en dépend pas, nous accule à l'inexplicable, au mystère, alors que la solution est proche de nous, qu'elle est nous-même dans notre activité psychique et morale, dans la conception que nous avons d'un idéal supérieur aux faits et vers lequel nous nous efforçons, qui croît et s'élève au fur et à mesure que nous l'intégrons dans la réalité. Si l'homme était passif, s'il ne gardait pas la soif de quelque chose de mieux au plus intime de lui-même, préfigure et moteur en quelque sorte de ce qu'il est appelé à vivre, tous les événements du monde, toutes les conditions géographiques, climatériques, physiologiques, sociologiques et autres réunies ne réussiraient pas à faire éclore en lui le moindre idéal comme fin de ses activités. L'inertie n'a jamais engendré l'action. On ne rencontre dans une chose que ce qu'elle contient; on n'en explicite que ce qui y est déjà, à l'état plus ou moins amorphe et confus, mais présent tout de même. L'idéal moral est si peu, comme tout idéal, un produit que, M. Séailles l'a montré, il y a de réels « inventeurs moraux ». Socrate et Jésus peuvent d'autant moins s'expliquer par le milieu social qu'ils furent précisément en réaction avec lui et condamnés par lui. N'est-ce pas le cas de tous les saints qui furent, en quelque manière et au sens large du mot, des hérétiques à la société de leur temps, des novateurs? On le discerne bien à leurs aventures comme, dans un ordre différent d'idées, à celle de tous les grands hommes : la persécution fut, en général, leur partage.

Maintenant, que le sentiment d'obligation que nous ressentons en face de l'idéal ne soit qu'une illusion engendrée par l'influence qu'exerce sur nous l'atmosphère sociale où nous vivons; qu'il soit le vestige d'un long dressage ou asservissement, cela ne se comprendrait pas si, bien qu'il puisse débuter sous cette forme, il

nous commande en qualité d'idéal. Il n'y a pas de devoir que de ce qui est susceptible de nous attirer récompense ou châtiment.

Et, même dans ce cas, est présent à la conscience un élément qui, vraisemblablement, appartient à l'autorité propre, à la force persuasive, dirait M. Fouillée, de l'idéal lui-même. D'ailleurs, en admettant que ce sentiment d'obligation soit d'origine purement extérieure, comment expliquer qu'il s'accuse avec d'autant plus de force dans une conscience qu'elle dépasse le niveau moyen, si la conscience des héros et des saints le ressent avec plus de vivacité que le commun des hommes ?

Ceci reconnu, le fait moral ne se réduit pas à une simple forme, à la seule présence, abstraction faite de son contenu, d'un idéal s'imposant à la conscience. Il ne réside pas seulement dans le fait d'être obligé n'importe à quoi, sorte de passe-partout qui prêterait son unique valeur aux divers tableaux qu'il servirait successivement à encadrer; la loi morale n'est pas indépendante de la nature de l'idéal : il n'y a que ce qu'on croit être le bien qui oblige. La morale n'est pas qu'un simple formalisme au travers duquel s'évanouirait toute science de la conduite, de la conduite à suivre, comme indifférent à tous les partis, ainsi qu'il arrive aux mains des sociologues et peut-être à celles de M. Rauh. A la faveur du Kantisme, d'une part, et d'une façon de solipsisme ou subjectivisme purement individuel, de l'autre, ils refusent à la morale toute fixité autre que de son cadre et, par conséquent, — sous les nécessaires divergences d'application — l'existence de fins valables pour tous les hommes de tous les pays et de tous les temps. Ils font de l'idéal moral quelque chose de tout relatif et variable qui ne correspond à rien dans la nature, qui ne peut être évaluée rationnellement et qui, comme tel, est réfractaire à toute science. Aussi bien, si la sociologie n'accorde à l'idéal moral qu'une valeur de conséquent, c'est le danger d'un pragmatisme étriqué que de ne lui attribuer comme point d'appui que des actes particuliers, au lieu de l'activité intégrale de la personne qu'il dirige. De fait, ce n'est que sous ce jour, comme plongeant dans l'activité psychique et profonde de l'être, comme réfléchissant la loi de son devenir et celle du devenir de ses semblables, — sublimée, pour ainsi dire, au point de s'opposer à l'être même devant lequel il se pose en guise de pro-

longement et qu'il sollicite tout en exigeant de lui un effort — que l'idéal moral se peut apprécier et justifier.

Certes, on ne peut le construire rationnellement et de toutes pièces; la morale est pratiquée avant d'être raisonnée. Bien qu'à titre d'idéal en chacun de nous elle soit pensée avant d'être agie, elle est vie avant d'être science, libre épanouissement de l'activité avant d'être constituée en systèmes, enfermée dans un corps de doctrines. Donnée en fait dans l'histoire de l'humanité, la morale vécue précède l'éthique; sans elle, les moralistes seraient réduits à l'impuissance, — M. Lévy-Bruhl voit juste. Mais ce n'est pas à dire qu'ils soient condamnés à enregistrer, sans plus, les différentes morales qui ont été pratiquées, comme si elles n'étaient que de convention, sans attaches dans la réalité intérieure, dans la nature de notre activité. Les morales ne sont ni le produit pur et simple des faits extérieurs, ni des conceptions en l'air. Il suffit pour s'en convaincre de n'être pas fermé à l'observation psychologique. Ne sont-elles pas toutes, sous des modalités qui tiennent aux circonstances, le reflet des tendances, des aspirations, des instincts et des passions de l'homme?

Or, parmi ces tendances, il y en a d'adventices et d'essentielles, de corrompues et de normales. Tout le prouve, depuis la nature vivante, qui peut dévier de son sens, jusqu'à celle de l'homme, qui, par la poursuite exclusive du plaisir, — grâce à la dissociation que la réflexion opère dans nos fins — peut aller directement au rebours de sa destinée. Il n'est pas jusqu'aux effets des passions, ainsi que M. Ribot les a étudiées, qui ne témoignent de leur perversion, si, loin d'être facteurs d'harmonie, d'extension et de fécondité, — tous caractères que Guyau donne comme signes d'activité normale et parfaite — elles sont, bien plutôt, ouvrières de désaccord, d'appauvrissement, d'étroitesse et de stérilité. Sans doute, on oppose à cette manière de voir la théorie des moyennes, d'après laquelle le normal ne se distingue du pathologique qu'à la majorité, de sorte que, si la plupart des hommes étaient bossus, le fait de posséder une taille droite devrait être classé parmi les monstruosités. De même, on prétend que, pour s'être éloignés de l'opinion de leur temps, Socrate et Jésus furent des criminels au même titre que Cartouche et Mandrin. Une pareille thèse ne peut être soutenue que du point de vue d'un intellectualisme outré qui, pour énoncer

un jugement de valeur, n'envisage que le nombre indépendamment des fins; incapable qu'il est de les juger à leurs conséquences, au retentissement qu'elles ont sur l'activité entière qui les engendre et, au dehors, sur les activités étrangères, non plus qu'au nombre des éléments qu'elles coordonnent et harmonisent. Tout proteste à l'encontre et, principalement, le « sens de la vie » qui, en ces matières, vaut bien quelque chose. Ne distingue-t-on pas la santé de la maladie autrement que par un calcul? Malgré tout, il y a une hiérarchie de valeurs, non seulement en morale, mais dans la nature. Il y a du plus et du moins parfait, qu'en éthique, comme ailleurs, il est facile de distinguer à ses qualités de fécondité, d'équilibre, d'intensité et d'étendue.

Bien plus, la perfection est le vœu de la nature, non seulement de la nature humaine, mais de la nature vivante et, dans une certaine mesure, de la nature inorganique. Tout y aspire, ainsi qu'on le discerne au fait de l'évolution qui contraint les êtres à se dépasser sans cesse en un progrès continu jusqu'à l'homme, auquel il est dévolu par l'art, la science et la morale, de fonder un règne nouveau, de transformer son milieu et de l'attirer à lui en un effort indéfini vers toujours plus de grandeur et d'harmonie. Le but de la nature n'est ni le plaisir, — comme l'a vigoureusement démontré M. Cresson en s'appuyant sur cette constatation que, s'il peut être cause de quelques-unes de leurs déterminations, il succède nécessairement aux inclinations dont il naît — ni le bonheur, qui n'est lui-même qu'un ensemble de plaisirs, mais la perfection dont, en dehors des causes adverses, le bonheur est le signe, ainsi que l'est le plaisir, suivant Aristote, du bon accomplissement de nos fonctions. En vertu du pouvoir qu'il a de réfléchir son activité et de la transformer en la réfléchissant, chacun de nous est invité à réaliser cette perfection par l'idéal qui s'en présente à son esprit avant d'agir, si ce dernier progresse et se nourrit de l'action même qui l'incarne dans les faits. Corporelle, sensible, intellectuelle et plus spécialement morale, la perfection sollicite toutes nos puissances qui la réclament, en quelque sorte, pour nous et pour les autres, en faveur même des animaux et du milieu ou nous vivons. Préfigurée dans la nature qui l'esquisse, nous prenons conscience de cette aspiration par les fins où elle nous invite ou, mieux, qu'elle nous impose comme autant de devoirs.

A travers bien des grossièretés et des erreurs, des divergences et des contrariétés, — qu'il faut attribuer à l'ignorance, aux préjugés, aux nécessités sociales, aux différences de milieux — les diverses morales sont, chacune pour sa part et dans une certaine mesure, le reflet de cette aspiration essentielle de l'homme vers la perfection, comme autant d'étapes de sa marche vers elle. De fait, sous des variations qui sont d'application ou de degrés bien plus que de fond, on y rencontre des similitudes de prescriptions qui témoignent, en même temps que d'une ressemblance de nature, d'une identité foncière de tendances. Aussi bien, alors qu'au XVIIIe siècle on était porté, par excès d'abstraction, à considérer l'homme comme partout et toujours le même, on a été enclin au XIXe, par réaction contre l'idéologie du siècle précédent autant qu'à la suite de multiples découvertes archéologiques et géographiques, à oublier les ressemblances entre les hommes au profit de leurs contrariétés. Il a fallu la théorie de l'évolution pour ramener celles-ci à une question de degrés et nous faire entrevoir, à des phases différentes et sous des disparates de détail, une véritable communauté de nature. Ne ressort-elle pas, en quelque sorte avec évidence, de ces rencontres imprévues d'institutions ou de mœurs que des peuples très éloignés et inconnus les uns aux autres, comme les Chinois et les Romains, les Égyptiens et les Turcs, présentent à des périodes correspondantes de civilisation? Au lieu d'attribuer ces analogies à des similitudes externes, pourquoi ne pas les rattacher à des similitudes psychologiques indéniables qui en sont, apparemment, la cause, si ces conformités extérieures ne manquent pas, à leur tour, d'influer sur la mentalité de ceux qui les créent?

Il vient, dès lors, que le moraliste — qui ne saurait inventer dans sa totalité une morale définitive — est à même de choisir entre les morales existantes; de les apprécier et corriger à la lumière de la psychologie et de l'expérience, tant objective qu'intérieure, et, partant, de « fonder la morale », si, comme le fait remarquer M. Lalande, cela consiste essentiellement à la justifier. Il lui appartient de discerner le vrai du faux dans les conceptions qu'on s'en peut faire en vérifiant si l'idéal moral, dans lequel elles se concentrent, correspond aux aspirations profondes de l'homme; si, sous prétexte d'y obéir, il ne les corrompt pas; si, au contraire, il les surélève dans le sens d'une vie à la fois plus intense, étendue

et féconde. Sa tâche sera d'autant plus aisée qu'en dépit de fréquentes régressions et méconnaissances l'idéal moral de perfection semble bien aller se dégageant et précisant dans l'histoire et, par suite, dans les systèmes des penseurs au fur et à mesure qu'il s'intègre davantage dans les mœurs, tout au moins d'une élite.

A cela ne s'arrête pas sa tâche. Après avoir ainsi procédé par comparaison et induction dans la détermination de nos fins, autrement dit de l'idéal moral que, sous la variété des conditions, tous les hommes doivent s'efforcer de réaliser dans la mesure du possible, le moraliste a la faculté de déduire de cet idéal les devoirs particuliers qui en découlent, ce qui fut toujours l'objet de la morale dite « appliquée ». Il n'est pas, enfin, jusqu'à l'adaptation de nos devoirs aux diverses circonstances et situations qui ne soit de sa compétence, si c'est justement du domaine de la casuistique qui, après avoir été tenue en trop haute estime étant données ses tendances à « mécaniser » la vie morale, a vraiment aussi été décriée à l'excès, eu égard aux services qu'elle est appelée à rendre à titre de conseil et d'exemple.

A la méthode inductive succède ainsi, en éthique, le mode déductif. Bien que l'objet en soit différent, à l'instar des résultats, c'est un point de ressemblance qu'elle soutient avec les sciences de la nature, et si l'on accorde — comme il convient — qu'on puisse avoir de science, non seulement de ce qui se répète et par conséquent s'expérimente, mais de tout ce qui peut être connu avec certitude, — malgré qu'il s'agisse ici d'une certitude morale et non plus sensible ou logique — on ne voit pas pourquoi on refuserait à l'éthique cette dénomination.

Pourquoi, ainsi qu'en prend l'initiative M. Lévy-Bruhl, dénier à l'éthique la qualité de science sous prétexte qu'il n'y en a pas qui soit à la fois théorique et normative?

D'abord, cela est faux. A côté des sciences pures qui n'ont aucun rapport direct à la pratique — comme les mathématiques, la mécanique ou la chimie — il existe des sciences qui y ont trait, comme la géodésie d'une part, la mécanique et la chimie dites « appliquées » de l'autre, précisément parce qu'elles sont l'adaptation des lois mécaniques ou chimiques à un but d'utilité, qu'il s'agisse de la construction d'une machine ou de la fabrication de

l'indigo artificiel. Pour formuler non des lois, mais des règles, des recettes pourrait-on dire, ces connaissances de l'ingénieur, n'en sont pas moins des théories, partant des sciences s'il n'y a de science qu'à cette condition, c'est-à-dire qui ne soit « vue de l'esprit ». Ce sont, au juste, des théories de la pratique ou de la technique, si, par ailleurs, il n'y a de pratique véritable que ce que l'on fait, en l'espèce l'industrie. L'exemple de la médecine qui ne serait qu'un art et en aucune façon une théorie, étant donné qu'elle a pour but de guérir, est inexact. S'il procède de sciences purement spéculatives, telles que la physique, la chimie, la physiologie, la pathologie, la botanique, la toxicologie et autres, cet art a des règles, des préceptes et des formules, qui composent un « corps », ou un ensemble de connaissances, une théorie en un mot : la thérapeutique, qui, de ce chef, est bien une science de la pratique. N'est-ce pas, d'ailleurs, le cas de la logique à qui, du moment qu'on refuse à ces connaissances techniques le titre de science, on devrait, pareillement, le retirer? On y a garde, tant il « saute aux yeux » qu'indépendamment de la logique pensée ou vécue il y a une théorie du raisonnement ou, plus exactement, des règles qu'il faut observer pour arriver au vrai : théorie de la pratique, encore une fois, qui n'a pas été construite *ex abrupto*, de toute pièces, mais d'après les penseurs et les savants qui en ont usé, si elle sert, en retour, à qui veut parvenir à la vérité. L'éthique est au même rang dans sa partie appliquée, qui a été appelée « pratique » pour la distinguer de la première qui serait théorique, à tort, assurément puisque, s'il n'y a pas de science morale qui n'ait pour objet la pratique, elle ne saurait jamais se confondre avec l'action en raison de son caractère théorique même malgré le langage courant, qui ne distingue pas entre la morale qu'incarne la moralité et la science ou connaissance scientifique qu'on en prend. Cette science de nos devoirs n'est pas, du reste, qu'un formulaire, à l'égal des sciences purement techniques. Elle est plus que cela, ainsi que la gique et l'esthétique appliquées : l'étude des conditions du venir humain, dont nos devoirs sont comme les échelons au de commandements en l'air, impératifs catégoriques arbitrai-nt imposés à notre activité selon que la morale théologique donné l'idée au philosophe de Kœnisberg. *A fortiori*, la dignité science ne doit-elle pas être refusée à la partie de l'éthique

purement inductive et générale qui étudie les lois dynamiques, les fins que se propose notre activité ou qu'il est de son essence de se proposer. Plus voisine de la spéculation pure, elle ne profite à la pratique qu'indirectement, par l'orientation qu'elle imprime à notre activité, par la légitimation qu'elle opère de nos devoirs et l'autorité qu'elle leur reconnaît. C'est un tort d'affirmer que l'éthique n'a pas pour fonction de connaître, mais exclusivement de prescrire. Elle ne prescrit que parce qu'elle connaît, si elle ne connaît que ce qu'on vit.

D'ailleurs, — tout comme il est inexact de les confondre — il est erroné d'isoler, par une sorte de cloison étanche, les sciences spéculatives des sciences appliquées. Les sciences pures n'ont-elles pas toutes commencé par être intimement jointes à la pratique? Qu'étaient-elles, aux époques reculées de l'histoire, sinon des collections de remarques donnant lieu à des recettes : la géométrie arpentage, la chimie alchimie, l'astronomie astrologie? Les sciences spéculatives et les sciences appliquées, qui se séparèrent nettement par la suite, furent, au début, intimement unies par un commun souci d'utilité, de sorte que si on ne saurait à aucun titre les identifier, même à cette période, — la simple observation se distinguant du précepte — il n'est pas jusqu'à l'histoire qui ne nous enlève le droit de réserver le nom de science aux premières, à l'exclusion de celles qui ont délibérément trait à la pratique comme c'est le cas de l'éthique.

En vain objecte-t-on que, parce qu'elle est une recherche des fins, la science morale ne peut prêter à l'investigation désintéressée, c'est-à-dire vierge de sentimentalité, indemne de dessein préconçu, impartiale et libre. C'est en pure perte. Autre est la pratique morale, qui ne peut être désintéressée, en effet, puisqu'elle n'a de prix qu'à condition de nous engager tout entiers, et la théorie de cette pratique, l'examen de sa valeur, pur ouvrage de spéculation ou de philosophie qui peut fort bien être entrepris, malgré que nous soyons en cause, dans un esprit aussi débarrassé de préjugés que s'il s'agissait des mœurs des abeilles ou de la rotation d'une planète. C'est comme si l'on disait que, pour s'occuper des conditions du bonheur social ou de l'hygiène publique qu'ils souhaitent évidemment de tout leur cœur, le sociologue ou l'hygiéniste sont empêchés, à cause de ce désir même, de jamais envi-

sager les choses avec impartialité! Pasteur quand il se livrait à ses recherches sur les vers à soie ou sur la rage, dans l'intention avérée de sauver des milliers de vies humaines ou de secourir la sériciculture menacée, pliait-il ses observations à ses vœux? Est-ce que, par hasard, l'esprit scientifique ne pourrait s'appliquer à toute matière? Suffirait-il que ses investigations entraînassent des conséquences bienfaisantes, qu'elles fussent entreprises dans l'espérance d'y aboutir, pour qu'on les frappât de suspicion? Ce serait tenir en piètre estime la pensée humaine qui a donné maintes preuves, et en morale même, de plus d'impartialité en n'hésitant pas à taxer d'illusion ses croyances les plus chères dès qu'à tort ou à raison elles lui ont paru mal fondées.

Au surplus, pour être séparées de la pratique, les sciences spéculatives en sortent, tout comme l'éthique de la morale. Qu'elles soient pures ou appliquées, elles proviennent, somme toute, de ses exigences. C'est pour subvenir à leurs besoins, pour se protéger de la nature et l'asservir à leur commodité, que les premiers hommes s'appliquèrent à la connaître et que, plus tard, ils entreprirent son investigation, en bonne et due forme, à l'aide de méthodes éprouvées. De même, sans qu'ils s'en soient rendus compte, nos ancêtres découvrirent les premières notions morales dans le but de réaliser toute la perfection dont ils étaient capables. Que la science morale doive son existence aux nécessités de l'action, il n'y a donc rien là qui la rejette loin des autres disciplines, si, à leur différence, elle la prend exclusivement et en elle-même pour objet d'étude. Cela montre bien plutôt que, suspendues à la pratique comme à leur raison d'être et à leur fin, toutes les sciences dépendent, en une certaine manière, de la morale et, par le fait, de la connaissance qu'on en prend.

Pour retrancher l'éthique de la catégorie des sciences, on argue non moins vainement de l'illégitimité de ses généralisations en l'accusant de subjectivisme individuel et particulier. C'est jouer sur les mots. Comme si étudier ce qui est subjectif revenait à ne saisir que l'individuel, c'est-à-dire ce qui est réfractaire à la connaissance scientifique par défaut d'universalité et, partant, à se placer à un point de vue personnel, donc partial! Qui ne voit que dans le subjectif, comme ailleurs, grâce au contrôle que nous fournit l'expérience des autres, l'essentiel peut être dégagé de

l'accidentel, le commun du particulier, le général de l'individuel et, par suite, étudié, en quelque sorte, « objectivement » si on prend ce mot pour synonyme d'impartial? C'est ce que font tous les philosophes, depuis Socrate jusqu'à M. Bergson, qui, sous l'individuel, tâchent de saisir l'universel dans les faits de conscience. Aussi bien la psychologie ne se borne pas à l'introspection des autres ou de nous-mêmes; elle en appelle à l'observation de ce que nos semblables révèlent de leur vie consciente dans leurs actions ou dans leurs œuvres. Elle arrive ensuite à constituer du subjectif une science vraiment générale qu'on ne pourrait sans injustice suspecter de « subjectivisme », au mauvais sens du mot.

Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'éthique, qui a bien plus de raisons que la psychologie d'être indemne de toute déformation individuelle, ne serait-ce qu'à cause de l'objectivité que prend, de soi-même, l'idéal moral dans les mœurs, les institutions et aveux de ceux qui le vivent ou perfectionnent, inventeurs moraux ou honnêtes gens?

Sans doute, on s'autorise, derechef, de ce que l'éthique repose sur la connaissance des fins, tandis que les sciences physiques s'en tiennent à l'étude des faits et de leurs relations, pour la faire déchoir du rang de science. Mais, encore une fois, outre que c'est circonscrire la science dans un champ beaucoup trop restreint que de lui interdire l'accès du monde subjectif où triomphe la finalité, les sciences naturelles, la biologie notamment, sont bien obligées de reconnaître des fins, de les définir même, si elles ne les envisagent, comme les fonctions, que dans les phénomènes qu'elles engendrent et qui les trahissent. Que dis-je? Toutes les sciences, depuis la mécanique jusqu'à l'histoire et à la sociologie, en supposent, non seulement par leur existence même, mais dans leur objet. Que sont d'autres les notions de force, d'évolution et de justice? Ces techniques, dont M. Bayet prétend les éliminer, ne s'expliquent pas sans elles : la médecine sans la santé, les arts industriels sans le bien-être. Pourquoi, dès lors, ces fins ne pourraient-elles être étudiées en elles-mêmes, alors qu'elles prennent la forme d'un idéal se proposant à l'activité psychique dont il émerge et qu'il synthétise en l'amplifiant? Pourquoi serait-il interdit de corriger cet idéal, de le débarrasser, en quelque sorte, de ses

bavures d'après les tendances qu'il est de son rôle d'achever ou plutôt, en y obéissant, de dépasser sans cesse?

Il n'est pas mieux fondé de retirer à l'éthique le nom de science sous cette nouvelle accusation que, étudiant des fins, elle relève bien plutôt de la métaphysique que des méthodes positives. Rien n'est plus gratuit. La science de la morale, telle qu'elle vient d'être définie, ne fait intervenir aucun principe supérieur à l'expérience. Elle ne découvre les siens, au contraire, qu'en descendant au fond de l'expérience intime pour demander leur confirmation jusqu'aux derniers confins de l'observation cosmique. Connaissance purement inductive, elle ne repose pas sur des abstractions ou des entités dont elle découlerait par voie de syllogisme, ainsi qu'on la concevait, à la vérité, jadis et que plusieurs l'imaginent encore. Elle n'est pas qu'un code de devoirs, pour ainsi dire tombé du ciel, sans soutien, ni raison dans la réalité. Si elle est déductive dans sa partie appliquée, elle ne l'est qu'à la suite d'inductions préalables qui partent de la nature psychique et de l'histoire pour en rechercher les fins et en fixer l'idéal. Cet idéal ou ces fins ne sont, en aucune façon, des choses en soi, mais le terme de l'activité humaine, ce qu'elle implique et contient, ce qu'elle postule, ce vers quoi elle aspire et qui la permet. Aussi bien, la science morale ne les étudie que par rapport à nous et point du tout à titre d'entités. Elle n'est pas plus une dialectique, une science de concepts, une vulgaire idéologie. Science de la réalité profonde, de la seule dont nous soyons sûrs parce que nous la vivons, elle est essentiellement positive, si on entend par là ce qui touche le réel, peut-être la seule qui le soit sans restriction, toutes les autres connaissances gardant, quoi qu'elles fassent, quelque chose non seulement d'approximatif, mais de conventionnel.

Science de ce qui importe le plus au monde, si je puis dire, c'est de la science morale au vrai, comme le soutiennent avec raison les pragmatistes, que loin de l'effacer, les autres disciplines empruntent leur existence et, en quelque manière, leur nécessité.

IV. — La morale et les sciences.

Science véritable, l'éthique n'en est pas moins une science à part, qui diffère profondément des autres par la nature de son objet et par un surcroît d'exigence.

Science du subjectif, l'éthique a pour matière moins ce qui est que ce qui devient. L'idéal qu'elle étudie est, en effet, un devenir perpétuel qui se dégage progressivement de l'action pour la diriger. Préface de celle-ci, en même temps qu'il en est issu, l'idéal est, en quelque sorte, action déjà lui-même. Idée vivante, ainsi que l'a très bien vu M. Maurice Blondel ou « prospection », il est à égale distance de la connaissance empirique et de la connaissance purement rationnelle. Aussi bien, c'est en faisant ce que nous pensons être notre devoir qu'il nous apparaît dans tout son éclat. Ce n'est, comme le fait remarquer M. Boutroux, qu'en travaillant à la réalisation du bien que nous arrivons peu à peu à le définir. Le vrai créateur en morale n'est pas le philosophe mais le saint. Bien plus, sorti de la pratique, l'idéal moral est fait pour y rentrer. Elle en est l'épreuve. Parce qu'elle n'est pas étrangère, transcendante à la vie, la morale, en effet, n'a de critère définitif qu'en elle, dans ses résultats. Les théories livresques ou verbales ne sont que des idéologies dénuées de consistance si elles n'ont pas été vérifiées à son contact par les hommes d'action. « Un Socrate, un Jésus, dit excellemment M. Rauh, se contentaient de vivre leur pensée. »

La certitude, dont dispose l'éthique, n'est par conséquent ni sensible, ni logique : elle est morale. Elle ne repose ni sur l'évidence rationnelle, ni sur celle des sens, mais sur cette évidence purement intérieure, si magistralement étudiée par M. Ollé-Laprune, qui naît de l'action proprement morale et qui la réclame, au point de n'exister pas sans elle, pas plus que pour un aveugle le sentiment des couleurs. Ce n'est qu'en faisant son devoir — pour renverser la proposition des néocriticistes — qu'on peut croire au devoir, si, par cela même, il est vrai de dire avec eux, en le prenant à la façon d'une conséquence, que c'est par devoir qu'on y croit.

Il en résulte que nulle science ne réclame autant de celui qui s'y consacre. Outre des qualités de probité, de travail et de modestie indispensables dans toute recherche scientifique, de quelque ordre qu'elle soit, comme, en éthique, on ne connaît exactement que ce qu'on fait, elle exige du moraliste qu'il ne vive pas en marge de ses commandements. Qu'un penseur malhonnête devine la vertu, il demeurera superficiel et atone pour seulement la rencontrer et ne la posséder point. Les hommes ne croient-ils pas, du reste, que ceux qui prêchent d'exemple? Ne récusent-ils pas le témoignage des autres en le déclarant non fondé? Le sens commun voit juste. S'il ne lui est pas requis d'être un saint, — ce qui assurément vaudrait mieux — un moraliste n'est capable de penser sainement que s'il a pratiqué, en une certaine mesure, les choses dont il parle. C'est qu'en effet, en éthique, la moralité est non seulement, comme ailleurs, la condition, mais l'objet même de la science; là où il n'y a pas de vertu, elle n'a rien à connaître. La moralité d'autrui ne se constatant qu'à ses dehors, à ce qui n'est pas elle en un mot, reste comme un indéchiffrable grimoire pour celui qui n'en a pas une personnelle expérience.

D'autre part, si on peut réussir à prouver la morale, on ne peut logiquement contraindre ses négateurs à l'avouer. Elle est, pour une part, affaire d'âme. Pour être sensible à ses preuves il faut déjà l'éprouver en quelque manière, l'introduire plus ou moins dans sa conduite. L'accord moral ne peut s'établir qu'entre ceux qui, s'étant mis dans les conditions d'expérience que révèle la vie morale, constatent entre eux un idéal commun. De là une difficulté de plus au compte de cette science pour qui la démonstration rationnelle ne suffit pas, difficulté peut-être plus apparente que réelle s'il n'est pas de science, mathématique ou naturelle, qui, en dernière analyse, ne soit obligée d'en appeler à l'évidence et, par conséquent, au sens intime. D'ailleurs, loin d'être inférieure à la certitude logique ou à la certitude sensible, la certitude morale est vraisemblablement la source où elles puisent l'une et l'autre par tout ce qu'elles lui empruntent d'assurance quant à la réalité de leur objet.

Pour être une science d'un type tout spécial en raison de l'originalité même de ce qu'elle étudie, les autres sciences, les

sciences du monde extérieur, ne sont pas moins utiles à l'éthique et, par conséquent, à la morale même, tout impuissantes qu'elles soient à la fonder ou suppléer.

La morale s'appuie non seulement sur la réalité psychique, mais sur la réalité humaine, physiologique et sociale, et, par elle, sur la réalité physique tout entière, sur la vie du cosmos en son intégralité. Loin d'être en contradiction avec elle, malgré qu'elle s'y oppose parfois et qu'elle la dépasse toujours, la morale en est, pour ainsi dire, l'épanouissement. Elle y a ses racines et comme ses antécédents. N'y a-t-il pas, en effet, un fond commun à tous les êtres, des lois générales de l'activité par lesquelles ils s'expliquent? Pour n'être pas morale, la vie n'annonce-t-elle pas, en quelque sorte, la moralité? N'est-elle pas déjà comme une tendance vers l'accord en voie de réalisation? Tout instinct normalement évolué ne continue-t-il pas d'autre part, dans des conditions nouvelles de complication, la fonction d'un instinct vital essentiel? La supériorité biologique ne se signale-t-elle pas, ainsi, par une socialisation croissante de l'organisme et des organismes entre eux, par la multiplication même, en nombre et en qualité, des rapports des vivants avec leur milieu? La sympathie, l'émulation, la solidarité, l'attraction même sont des préfigures de la moralité et, en dépit des obscurités qui les viennent offusquer, en quelque sorte l'aurore. La conséquence en découle que, s'il est impossible de fonder la morale sur les sciences qu'elle domine de toute sa hauteur, l'éthique y trouve de nouvelles raisons et, pour ainsi dire, une assise, à condition toutefois d'interpréter en langage psychologique les faits qu'elles lui fournissent ou, plus justement, de les rattacher à l'activité psychique qu'ils manifestent. Les sciences ne mettent-elles pas en évidence le rapport des formes idéales de la nature humaine aux lois essentielles de la nature? La méditation des phénomènes primordiaux de la vie « conduit, observe M. Delvolvé, à la source de l'énergie individuelle, de la volonté robuste et joyeuse de vivre, à la source du dévouement de l'individu à la race, à la source de l'harmonieuse discipline ». C'est ainsi que la biologie, la chimie et même la physique peuvent servir à justifier le sentiment moral : ils lui fournissent, en quelque sorte, une préface. A plus forte raison, cela est-il vrai de la sociologie et, en particulier, de la « science des mœurs » qui

montre la moralité en actes et, pour ainsi dire, en marche, si elle ne nous la fait jamais apercevoir que du dehors. L'histoire nous renseigne sur ce que sont ou ont été en fait, non seulement la moralité, mais son idéal dans l'humanité. Par là, elle fournit à l'éthique les éléments qu'elle a mission d'apprécier à la lumière de la psychologie et de l'expérience interne, sans compter qu'en nous permettant de comparer les différents processus de développement moral elle nous met en état de séparer ce qui est commun de ce qui est singulier.

Au demeurant, les sciences sociales, biologiques et physiques, confirment la morale. La physiologie démontre, notamment, que par leurs conséquences organiques, par les atrophies, dégénérescences et désordres de toutes sortes qu'ils déterminent dans l'individu et dans la race, les vices sont, à la lettre, des contresens biologiques, tandis que, si elles ne suffisent pas à donner la santé, les vertus, du moins, y contribuent et vont, par suite, dans le sens de l'être; cela au point qu'une race ou la moralité s'éteindrait finirait avec elle. La sociologie n'est pas moins probante, si la vertu est la condition *sine qua non* du maintien et du développement des sociétés, s'il n'y a rien de pareil pour les faire déchoir que l'égoïsme, père de la haine et, conséquemment, du désordre. La valeur de la tempérance et du sacrifice est confirmée strictement par la loi universelle d'accroissement, alors que les vices de l'activité civique ou individuelle — qu'entraîne la recherche privilégiée de la jouissance, — témoignent, à l'avantage de la moralité, qu'elle est dans la direction réelle de la nature et, comme on dit, dans le vrai. La science constate que, en même temps que son couronnement, la vertu en est le soutien.

De plus, la morale et, par conséquent, la moralité sont, dans leurs applications, solidaires des progrès de la science. En effet, l'honnête homme n'est pas seulement celui qui n'agit qu'avec de bonnes intentions, mais celui qui fait le bien, qui sait le discerner. Il est abusif de mettre sur le même rang, sous couleur de desseins également purs, le sauvage qui dévore ses vieux parents et le civilisé qui les entoure de soins. Malgré que la droiture de l'intention soit indispensable et qu'elle excuse la méchanceté de l'acte au cas d'ignorance inévitable, — mais dans ce cas seulement — elle ne suffit indubitablement pas à la moralité. Outre qu'on peut être

responsable de son défaut de savoir, de même qu'il y a une vérité scientifique objective il y a une vérité morale de cet ordre à laquelle on est tenu de conformer ses actes et que les sciences, dites positives, contribuent à découvrir, tout au moins dans ses déterminations ou, comme on pourrait dire, dans ses points d'application à la réalité matérielle. Par sa connaissance progressive des lois de la nature et des sociétés, la science objective fournit à la conscience des renseignements qui l'éclairent, de jour en jour davantage, sur les conséquences de nos actes. Elle permet ainsi à l'éthique de préciser et développer à son progrès les règles de la pratique; elle la met en demeure d'en stipuler de nouvelles. C'est de la sorte qu'en dénonçant les dangers de l'alcool la physiologie conduit le moraliste à le défendre, en vertu de l'obligation que nous avons de ne pas compromettre inutilement notre santé, et, en vertu du « nenimen lœdere », à faire un crime d'en procurer aux autres. Tout de même, de ce que les sciences médicales jugent néfaste la prolongation du travail au delà de dix heures dans les manufactures, la morale enjoint aux chefs d'usine de ne pas l'imposer ni permettre. Pour prendre un exemple vulgaire, les récentes découvertes de la bactériologie ne nous font-elles pas un devoir de ne pas « cracher à terre », surtout lorsque nous nous savons tuberculeux? Les exemples sont innombrables et peuvent, aussi bien, être empruntés aux sciences sociales qu'aux sciences biologiques. N'est-ce pas encore à la suite de statistiques scientifiquement établies que les moralistes en sont venus à nous dissuader de « faire l'aumône »? Il ne suffit pas de vouloir le bien, il faut le savoir, tout comme il ne suffit pas à un médecin de vouloir guérir ses malades ou aux parents de vouloir « élever » leurs enfants; il importe que les uns et les autres en prennent les véritables moyens, ceux du moins qui sont reconnus efficaces par la science de leur temps. C'est ainsi qu'on peut convenir, avec M. Berthelot, que la science positive est la base solide, non pas de toutes, mais d'un grand nombre d'applications dans le domaine moral comme dans le naturel.

Enfin, les techniques qui dérivent des sciences positives et, par suite, ces sciences mêmes fournissent la morale de moyens. La médecine et la politique, la pédagogie et l'économique, l'hygiène et la finance exercent une influence indéniable sur la moralité. Il

y a, au vrai, une thérapeutique morale individuelle qui influe sur la volonté par l'intermédiaire soit de l'organisme, soit de la suggestion, comme il y en a une sociale qui agit par les institutions et les lois. Nul doute qu'une politique rationnelle, qui remplacerait les routines ignorantes et les pratiques intéressées, n'ait d'importantes répercussions en morale par son action sur la vie collective. Est-ce que l'amélioration du système pénal, par exemple, ne peut amener une diminution des délits et des crimes? Et je ne parle pas de la « psychothérapie », qui est susceptible, comme le soutient le Dr Grasset, d'avoir une réelle influence sur la moralité. En tant que ces différents arts s'appliquent à la morale et qu'elles en relèvent, on peut dire qu'elle aussi est une technique rationnelle.

En cela, mais dans ces limites seulement, M. Bayet a raison. Bien qu'elle ne se confonde aucunement avec ces diverses méthodes, qui sont radicalement incapables de la remplacer, la moralité y trouve une aide. L'éthique nous donne le droit et, qui plus est, nous prescrit d'en profiter. Ces techniques l'effacent si peu, du reste, qu'elles s'y trouvent, au contraire, suspendues, si nous ne sommes obligés de nous tenir en santé, par exemple, et, par conséquent, de recourir à l'art médical qu'aux regards de la morale même. Seule, elle investit ces procédés divers d'autorité en leur déléguant, pour ainsi dire, la sienne propre, jusqu'en des matières qui ne la concernent pas directement, s'il est vrai que c'est la morale qui commande de loin tous les progrès matériels, de même que nous l'avons vu ordonner les démarches de la science.

Aussi bien, le caractère propre de l'éthique se montre à nouveau ici. Science de la pratique et, par conséquent, embrassant, plus ou moins directement, toutes les sciences et tous les arts, la science de la morale est impuissante à épuiser cette pratique sur qui elle se modèle. Tour à tour disciple et maîtresse, elle est hors d'état de l'égaler, comme elle l'est de la diriger complètement, s'il est vrai que la vie déborde de tous côtés la science, même lorsqu'elle en suit les indications. De fait, la moralité, qui est vie, ne trouve dans l'éthique qu'un schéma ou un canevas qu'il appartient à l'initiative de chacun de remplir — en y restant fidèle — au gré des inspirations et des actes, en un progrès sans terme, qui se dépasse sans

cesse lui-même par un exhaussement ininterrompu vers toujours plus de lumière et d'horizon.

C'est, en dernière analyse, la raison pour laquelle on ne peut fonder la morale sur les sciences objectives, qui font abstraction de la finalité et du devenir, même lorsqu'elles l'étudient, ainsi que M. Bergson l'a montré dans *l'Évolution créatrice*, si elles ne retiennent que le donné indépendamment de ce qui se donne. Vie au premier chef, la morale n'en prête pas moins à une science authentique et autonome, conséquemment indépendante des métaphysiques et des religions, à une science de la vie telle qu'elle doit être vécue, science qui, pour requérir les mêmes conditions et qualités d'esprit que les autres, en exige aussi de nouvelles et surérogatoires; science à part, pour conclure, qui n'en met pas moins à profit toutes les autres — qu'elles soient de la nature ou de la société — dans l'ordre spéculatif et dans la pratique, au point de les rejoindre pour les continuer et faire dépendre de la morale même, comme celle-ci continue, en s'y opposant, la nature dans laquelle elle plonge et qu'elle ordonne, en définitive, parce qu'elle en jaillit.

PAUL GAULTIER.

REVUE GÉNÉRALE

LA PSYCHOLOGIE INFANTILE EN 1907

La psychologie infantile débuta jadis par l'observation pure et simple, avec Thierry Tiedemann, puis Preyer, Pérez, James Sully; pendant fort longtemps, cette méthode fut seule en honneur et ce n'est guère que vers 1894, particulièrement sous l'influence des travaux de M. Binet [1], que l'on tenta d'appliquer l'expérimentation, tant à la psychologie infantile proprement dite qu'à la pédagogie. Il convient de noter tout d'abord (car cela explique immédiatement certaines tendances et certains résultats) que, pour M. Binet et tous ceux qui se sont engagés à sa suite dans cette voie, l'expérimentation n'est guère conçue autrement que pratiquée sur des groupes aussi nombreux que possible : aussi, leurs expériences ont-elles été faites surtout dans les écoles communales, et, dès le début, nombre d'instituteurs et d'institutrices furent pour eux d'indispensables collaborateurs; aujourd'hui, à la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant, pédagogues et psychologues travaillent ensemble, et, tout récemment, le vice-président de cette société qui se trouve être inspecteur primaire à Paris, M. Belot, tenta d'intéresser à ces questions les candidats aux examens supérieurs de l'enseignement primaire : il leur fit notamment une conférence que le *Bulletin* de la Société a reproduite sous ce titre : Les études relatives à la psychologie de l'enfant [2]; cette conférence présente pour nous l'avantage que nous y trouvons assez clairement formulées les principales idées chères au groupe de psychologues présidé par MM. Binet et Belot.

M. Belot insiste d'abord sur l'importance que présente l'étude psychologique de l'enfant comme base même de l'éducation : « Toute culture, dit-il, suppose la connaissance du sol à cultiver; toute éducation nécessite l'examen approfondi et minutieux du sujet à former » [3]; cependant, on ne s'en est guère préoccupé avant Rousseau, l'enfant étant simplement considéré comme « une réduction de l'adulte » [4]; de

1. La mémoire des mots, *Année psychologique*, 1re année, 1894. F. Alcan, Paris, 1895.

2. Belot (A.), Les études relatives à la psychologie de l'enfant, *Bulletin de la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant*, 7e année, n° 39, pp. 121-144, mai 1907. F. Alcan, Paris.

3. Belot, *op. cit.*, pp. 121-122.

4. *Op. cit.*, pp. 122.

nos jours seulement on a commencé à étudier méthodiquement son caractère, sa mentalité spéciale. L'auteur rappelle, à ce propos, les principaux ouvrages consacrés à l'enfant dans ces vingt dernières années ainsi que les revues et sociétés fondées pendant cette même période; mais ce sont surtout les sociétés qui peuvent, à son avis, rendre d'immenses services : « Les bonnes volontés dispersées produisent peu; l'association est là, pour les mettre en valeur et pour tirer de chacune d'elles un maximum d'effet [1] ». Pour préciser, voici le programme qu'il trace à ces « groupes d'études psychologiques » : Déterminer ce qui peut nuire à l'enfant (études sur l'hygiène des classes, la fatigue, le surmenage, la durée et la succession des exercices, etc.); — développer l'enfant physiquement, intellectuellement et moralement; — observer tout ce qui concerne l'assimilation et la conservation des connaissances, le mécanisme de la mémoire, l'action de l'alimentation ou du sommeil sur le travail d'emmagasinage [2].

Passant à la méthode qui permettra de réaliser ces plans incontestablement grandioses, M. Belot met en garde ses auditeurs contre les idées *a priori* qui sont « le fléau et la peste de l'enseignement [3] »; il ne convient pas non plus d'attacher grande importance à la psychologie anecdotique qui relate les bons mots d'enfants, plus ou moins authentiques; l'auteur n'est pas moins sévère pour les « mémoires personnels », les autobiographies : l'introspection ne nous fournit là que des données vagues et incertaines, et « on ne devrait divulguer qu'avec d'infinies précautions des découvertes aussi chancelantes [4] »; pourtant, ces sortes d'études ne sont pas sans donner une discipline avantageuse puisqu'elles permettent « de mieux se représenter ce qui se passe chez les autres ». Les romans, les biographies d'enfants sont utiles, et, quand l'usage se répandra dans les familles de noter les faits et gestes des enfants « la psychologie y trouvera une documentation, très mêlée sans doute, mais où il ne sera pas impossible de faire quelques explorations fructueuses [5] ». Un autre mode d'observation, c'est l'enquête sous forme de questionnaires adressés, soit aux parents, soit aux maîtres, soit aux enfants : on peut amasser ainsi, en très peu de temps, de très nombreuses réponses : une fois classées, elles permettent des inductions auxquelles donne quelque valeur la loi des grands nombres. Enfin, après avoir dit quelques mots du dessin libre, M. Belot arrive au point le plus important de son étude, à la méthode qu'il considère comme proprement scientifique, c'est-à-dire à l'expérimentation pratiquée à l'école et au laboratoire; il signale à ses audi-

1. *Op. cit.*, p. 126.
2. *Op. cit.*, pp. 126-127.
3. *Op. cit.*, p. 127.
4. P. 132.
5. P. 134.

teurs (qui seront demain ses collaborateurs) les précautions à prendre dans ce genre de travail : ne pas s'imaginer que « les chiffres importent par-dessus tout [1] », ne pas chercher à employer un « majestueux appareil », se défaire de tout « impressionnisme ». « Le point capital, ce sont les circonstances de l'épreuve, en dehors de l'organisation matérielle et du produit palpable. » Bien conduite, l'expérimentation « supprime autant qu'il dépend de nous, toute cause d'erreurs »; cependant, si parfaite que soit cette méthode, il reste un point faible inévitable : « L'expérimentateur opère dans un étroit espace sur une matière d'œuvre un peu rare, et de la sorte la vérité infinitésimale qu'il mettra en évidence aura toujours besoin de s'éclairer aux sources d'une lumière plus généreuse quoique plus diffuse [2] »; donc, bien que supérieure aux autres méthodes, l'expérimentation ne peut se passer de leur concours. En terminant, M. Belot dit quelques mots du laboratoire-école de la rue Grange-aux-Belles dont les travaux « forment déjà une masse importante »; « la psychologie infantile, ajoute-t-il, est en plein essor; nous ne pouvons qu'engager vivement ceux qui ont une tâche éducatrice à ne pas s'en désintéresser [3] ».

Cette dernière phrase montre nettement les préoccupations pratiques du conférencier; ce sont sans doute elles qui l'ont conduit à insister à plusieurs reprises sur des questions nettement pédagogiques; il semble même parfois confondre tout à fait ce qui appartient en propre à la psychologie et ce qui est du ressort de la pédagogie : il cite pêle-mêle comme questions de psychologie, ce qui se rapporte à l'hygiène des classes, aux procédés d'enseignement, à la durée et à la succession des exercices, à l'éducation des sens, à la discipline du corps et des facultés [4]; « nous nous efforcerons, dit-il, de déterminer la force éducative de telle ou telle branche des études, l'efficacité relative des mesures de répression, d'émulation ou de contrôle, la place qui revient et qui convient au chant, au dessin, au travail manuel, les résultats que nous sommes en droit d'attendre de nos efforts dans tel ou tel sens [5] ». La plupart de ces questions, fort intéressantes d'ailleurs, ne sont pas spécialement psychologiques, quelques-unes même, paraissent purement physiologiques; leur solution intéresse l'art de former l'intelligence, le caractère, et aussi le corps de l'enfant, c'est-à-dire la pédagogie, — elle est étrangère en grande partie à la psychologie infantile, science qui n'a pas d'autre but que la connaissance des fonctions psychiques de l'enfant. M. Belot ajoute d'ailleurs que la psychologie doit garder « le souci de l'éducation proprement dite : épurer et régler les sentiments, orienter les énergies, former les

1. P. 141.
2. P. 142.
3. P. 144.
4. P. 126.
5. PP. 126-127.

caractères » : Ici encore, nous sortons du sujet ; s'il n'est pas bon que le pédagogue ignore les résultats de la science psychologique, il semble qu'il soit au moins aussi important pour le psychologue de ne pas se laisser obséder par le souci de l'éducation proprement dite et, en général, des applications pratiques pouvant être faites des vérités qu'il cherche; toute préoccupation extra-scientifique ne peut que troubler son observation et il n'a pas trop de tous ses soins pour l'étude du côté purement psychologique. Il ne s'agit pas ici de savoir si les questions psychologiques sont plus ou moins importantes que les questions pédagogiques : elles sont *autres*.

Dans un ordre d'idées différent, il semble que M. Belot, examinant les méthodes de la psychologie, fasse peut-être un peu trop belle la part de l'expérimentation, et cela, sans nous donner clairement les raisons de sa supériorité.

Il est non moins regrettable que ne soient pas signalés les plus graves inconvénients de l'expérimentation, surtout telle qu'on la conçoit à la Société pour l'Étude psychologique de l'Enfant, c'est-à-dire de l'expérimentation portant sur des groupes relativement nombreux : Notons par exemple l'impossibilité où se trouve nécessairement l'expérimentateur d'observer les nuances, même les moins fines; rien ne prouve que ces nuances n'aient pas en psychologie une importance de premier ordre; toutes nos fonctions psychiques réagissent les unes sur les autres et comme nous ignorons les lois exactes de ces réactions, nous ne pouvons *a priori* considérer comme insignifiant, aucun détail; mais surtout, l'étroite dépendance de ces fonctions rend impossible la connaissance de l'une d'elles si l'on ne se rend compte de l'ensemble; pour avoir une idée juste sur l'état de la mémoire chez un enfant donné, il est indispensable de faire de cet enfant une étude relativement étendue : alors seulement la fonction spécialement considérée nous apparaîtra telle qu'elle est réellement, c'est-à-dire vivante. Un des principaux défauts propres à un certain genre d'expérimentation en psychologie, c'est qu'isolant trop complètement les phénomènes pour les étudier, on se trouve les présenter comme quelque chose d'abstrait, de schématique, de mort. Peut-être M. Belot sent-il cette faiblesse de la méthode qu'il préconise, et peut-être est-ce pour cela qu'il veut voir l'expérimentation s'éclairer « aux sources d'une lumière généreuse, quoique plus diffuse [1] »; mais il ne nous dit pas comment. En fait, c'est précisément à l'observation pure et simple qu'appartiennent en propre les qualités manquant à l'expérimentation : elle permet de tenir compte des nuances et d'examiner les faits dans leur complexité réelle. Ces avantages ne sont pas signalés dans la conférence de M. Belot, et il ne parle guère de cette méthode que pour insister sur ses défauts; d'une manière générale,

1. Belot, *op. cit.*, 142.

il lui reproche de fournir une documentation très mêlée; cela est vrai peut-être, mais encore ne faudrait-il pas confondre les tentatives purement psychologiques et les ouvrages d'imagination : les raisons pour lesquelles un romancier cite un trait d'enfant sont rarement scientifiques, la grâce du geste, la gentillesse du langage, voilà ce qui le frappe et ce qu'il cherche à rendre, et pourtant, M. Belot ne va-t-il pas jusqu'à trouver un intérêt psychologique en des créations aussi artificielles que Cosette et que Gavroche? Les mémoires personnels lui inspirent peu de confiance; il remarque à ce propos, et très justement, d'ailleurs, que les impressions d'enfants ne ressemblent guère à la vie psychique de l'adulte [1]; mais cette observation prouve seulement que rarement l'adulte comprend la mentalité et le caractère de l'enfant, *quelle que soit d'ailleurs la méthode employée*, et cette difficulté, comment pourra-t-elle mieux être tournée que par l'observation même, et par l'introspection en quelque sorte rétrospective? Rien ne démontre que nos souvenirs d'enfance soient aussi vagues et incertains que l'affirme M. Belot : nombre d'entre ses auditeurs, sans doute avaient pu observer le contraire; en tout cas, et quelques défauts que puissent présenter la généralité des autobiographies, il est peut-être exagéré de ne pas faire plus de cas des travaux de ce genre que d'une anecdote, d'un bon mot d'enfant ou de l'histoire de Cosette.

Cette attitude des partisans de l'expérimentation considérant en somme comme tout à fait inférieure et accessoire l'observation pure et simple leur a créé des adversaires parmi ces mêmes professeurs dont ils auraient voulu faire leurs aides.

Le dissentiment est apparu nettement dans une récente discussion entre M. Payot et M. Binet; M. Binet [2] doute de tout ce qui n'est pas démontré par des expériences suivies de contre-épreuves; les remarques même qu'il trouve parfaitement logiques ne trouvent pas grâce devant lui : « Tout de même, dit-il alors, je ne suis pas convaincu. » Ce qu'il craint surtout, ce sont les jugements d'après « une impression subjective », l' « impressionisme » dont parlait M. Belot. — M. Payot se fie au contraire aux résultats de ses « longues observations d'inspection [3] »; M. Payot est un pédagogue et c'est précisément le grand talent du pédagogue de tirer de l'observation pure et simple des intuitions fécondes; certes, il serait exagéré de prétendre que ce « flair professionnel » n'est jamais en défaut, mais on ne peut ni le nier, ni lui refuser toute valeur pédagogique : il n'y a pas là des

1. Belot, *op. cit.*, p. 132.

2. Binet, A propos des expériences sur l'épellation et des critiques de M. Payot, *Bulletin de la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant*, 7e année, n° 38, pp. 101-105, avril 1907, F. Alcan, Paris.

3. Payot, Encore l'épellation et la dictée, *le Volume*, XIXe année, n° 26, pp. 318-321, 23 mars 1907, Colin, Paris.

idées *a priori* comme le croit M. Binet, mais le résultat d'observations prolongées; M. Binet comme M. Belot et quelques autres membres de la Société pour l'Étude psychologique de l'Enfant ont d'ailleurs une fâcheuse tendance à prodiguer sans distinction le qualificatif vague et peu harmonieux d' « d'aprioristes » à tous les psychologues qui ne pratiquent pas l'expérimentation. Mais si, d'autre part, « rien n'est aussi difficile qu'une expérience bien faite[1] », s'ensuit-il que, dans les questions complexes d'éducation, il n'y ait, ainsi que l'affirme M. Payot, pas d'expérimentation possible?

C'est particulièrement à propos de l'épellation, envisagée comme procédé d'enseignement de l'orthographe, que ces questions de méthode psychologique ont été discutées par M. Payot et Binet. La « sous-commission du langage » de la Société pour l'Étude psychologique de l'Enfant avait, en 1906, tenté sur ce point des expériences : M. Payot, à ce propos, mais sans critiquer les expériences mêmes, résume dans son journal *le Volume* ses idées sur l'épellation et la dictée. Et d'abord, la dictée serait « psychologiquement absurde[2] »; en effet, explique M. Payot, « ou bien l'enfant sait comment s'orthographie un mot, et la dictée de ce mot est inutile, ou il ne le sait pas et la dictée est nuisible, car l'enfant *fait effort* pour imaginer une orthographe fautive. Cet effort grave dans les mémoires visuelles et graphiques l'image fautive, qu'on aura ensuite de la peine à déloger[3] ».

Quant à l'épellation, M. Payot la critique surtout « parce qu'elle est un procédé de correction d'un exercice absurde qui est la dictée[4] »; d'ailleurs, les expériences de M. Bourdon et de Erdmann et Dodge (M. Payot aurait pu ajouter aussi celles de Goldscheider et Muller) sur la lecture, ont prouvé que « le mot est reconnu comme un tout et qu'il n'est pas lu lettre par lettre. La perception d'un mot, chez un enfant qui sait lire, est un acte instantané[5] »; l'épellation n'a rien à voir avec cet acte simple, non seulement elle est inutile, mais c'est un « procédé contraire à la science[6] ». L'auteur oppose donc à la méthode routinière « la mélhode préventive » : Au commencement de chaque leçon, le maître écrit au tableau noir les mots nouveaux, les articule et les fait articuler nettement par les élèves, puis les élèves les écrivent « en l'air[7] » et les transcrivent ensuite sur leurs cahiers; enfin, pour le contrôle, les bons élèves corrigeront les médiocres et le maître passe rapidement dans les rangs pour la vérification finale; les mots appris de cette façon se retrouveront dans la leçon entendue

1. Payot, *op. cit.*, p. 319.
2. Payot, *op. cit.*, p. 318.
3. Payot, *op. cit.*, p. 318.
4. Payot, *op. cit.*, p. 320.
5. Payot, *op. cit.*, p. 319.
6. Payot, *op. cit.*, p. 319.
7. Payot, *op. cit.*, p. 320.

immédiatement après, dans le devoir que l'élève aura à faire un peu plus tard et ainsi, tout un groupe d'associations « enchassera logiquement le mot dans de l'actuel[1] ».

M. Binet, dans la livraison d'avril du *Bulletin de la Société libre pour l'Étude psychologique de l'Enfant*, discute les affirmations de M. Payot; il admet tout d'abord que, au point de vue logique, les critiques adressées à la dictée sont inattaquables, mais, quand il s'agit de questions aussi complexes, comme « nous ne possédons pas encore une science déductive de l'esprit, un petit contrôle ne fait jamais de mal[2] ». Sur l'épellation, il fait observer que si le mot est *reconnu* comme un tout, il n'en résulte pas nécessairement qu'il soit *appris* dans les mêmes conditions, or, dans la question de l'orthographe d'un mot nouveau difficile « il ne s'agit plus de *reconnaître*, mais d'apprendre[3] ». A cette très juste remarque, on pourrait ajouter, il me semble, que les expériences de Bourdon et autres, très instructives pour ce qui concerne la lecture, le sont peut-être moins pour ce qui est de la reproduction graphique : En général, nous n'écrivons pas un mot d'un seul coup, comme nous le lisons; donc, pourquoi serait-il illogique *a priori* d'apprendre lettre par lettre ce qui devra toujours être reproduit graphiquement de même, lettre à lettre?

Il resterait d'ailleurs un point encore à élucider : c'est l'orthograghe des mots réputés difficiles que l'on prétend enseigner; or, est-ce vraiment sur les mots que portent le plus souvent les fautes des élèves : ceux qui sont médiocres en orthographe ne font-ils pas surtout des fautes d'accord? Et d'autre part, qu'est-ce qu'un mot difficile? Mlle Metral[4], pour ses expériences sur la mémoire de l'orthographe a dressé sept listes formées chacune de dix mots difficiles; mais n'y a-t-il pas des élèves qui, nullement embarrassés par « bêche », « bouilloire », « emplette » ou « compas », hésiteraient devant la double orthographe de *remarquable* et *explicable*? Toutes ces questions sont loin d'être résolues, et Mlle Métral, résumant ses expériences devant la Société pédagogique genevoise avouait fort sincèrement qu'un seul fait semblait acquis jusqu'ici : à savoir, le rôle important de l'attention dans l'étude de ort hographe.

La question de l'épellation considérée au point de vue de son rôle dans l'étude de la lecture paraît plus avancée; là encore, observateurs et expérimentateurs ont simultanément travaillé indépendamment les uns des autres et l'on peut se demander si la combinaison des deux méthodes n'aurait pas été plus féconde encore. Les premières expériences de M. Decroly et de Mlle Degand avaient montré que l'enfant

1. Payot, *op. cit.*, p. 321.
2. Binet, *op. cit.*, p. 102.
3. Binet, *op. cit.*, p. 104.
4. Mlle Metral, Expériences scolaires sur la mémoire de l'orthographe, *Archives de Psychologie*, t. VII, n° 26, pp. 152-159, octobre 1907, Kündig, Genève.

apprend plus facilement à connaître une phrase ou un mot qu'une lettre; cette faculté de rétention mnésique des ensembles a été récemment étudiée par M. T. Jonckheere et par M. Claparède à un point de vue tout autre, mais leurs observations n'en éclairent pas moins la question de l'enseignement de la lecture.

Voici d'abord le cas signalé par Jonckheere [1] : Un petit garçon normal, Paul V..., agé de cinq ans, fils unique d'un ouvrier tailleur, possédait une collection d'images en couleurs représentant des facteurs de la poste dans 41 contrées différentes; chaque image portait en outre, en bas et à gauche le timbre-poste du pays, en haut et à droite le drapeau national. Paul V... aimait beaucoup ses facteurs; parfois sa mère, tout en lui montrant la collection lisait à haute voix le nom du pays inscrit au bas de chaque image, « sans songer d'ailleurs le moins du monde à faire retenir de mémoire ces noms [2] »; cependant à trois ans, avant d'aller à l'école, il reconnaissait fort bien à quel pays appartenaient les différents facteurs. La directrice du jardin d'enfants où il entra peu après avait engagé la mère à supprimer ce jeu « afin de ne pas fatiguer l'esprit de l'enfant [3] ». Donc, en février 1907, lorsque M. J. l'examina, l'enfant n'avait pas revu ses images depuis deux ans : il put nommer cependant, en 15 secondes, 13 facteurs sur 41; aux questions qui lui furent posées à ce sujet, il répondit qu'il reconnaissait les images, soit au képi, soit au drapeau, ou encore à la lettre que porte le facteur; or, dit M. J., « ce sont là autant d'erreurs [4] », car l'enfant reconnaissait tout aussi bien quand ces attributs étaient cachés, et, inversement, il ne reconnaissait pas si on lui montrait isolément le timbre ou le nom du pays. Il y avait donc eu « association intime entre l'image visuelle produite par la *physionomie générale des images* et l'image auditive des mots prononcés par la mère [5] ». L'auteur a encore cherché si l'enfant arriverait aisément à reconnaître les 28 autres facteurs; chacune des 28 autres images a donc été présentée tandis que le nom de la contrée correspondante était prononcé, puis, immédiatement après, on demandait à l'enfant de nommer les facteurs qu'on lui présentait de nouveau : la première fois, il reconnut 4 images, la deuxième 8, et ensuite 6, 3, 3, 2 et 2.

Le cas cité par M. Claparède [6] est peut-être plus frappant encore. Il s'agit d'un enfant de quatre ans, le jeune J... qui savait par cœur et chantait, accompagné au piano par sa mère, une quinzaine de mélodies de Jacques Dalcroze; il n'avait pas appris ces chansons par la

1. T. Jonckheere, Mémoire visuelle remarquable chez un enfant, *Archives de Psychologie*, t. VII, n° 25, pp. 84-85, juillet 1907, Kündig, Genève.
2. Jonckheere, *op. cit.*, p. 84.
3. Jonckheere, *op. cit.*, p. 84.
4. Jonckheere, *op. cit.*, p. 85.
5. Jonckheere, *op. cit.*, p. 85.
6. Claparède, Exemple de perception syncrétique chez un enfant, *Archives de Psychologie*, t. VII, n° 26, pp. 195-198, octobre. 1907, Kündig, Genève.

lecture, étant aussi incapable de déchiffrer la musique que le texte. Cependant, quelques semaines plus tard, il prit un jour le cahier et, très correctement, l'ouvrit à la page qu'il désirait qu'on lui jouât; on vit alors qu'il savait retrouver la page d'une quelconque des rondes dont on lui disait le titre, et réciproquement, donner le titre, de la ronde dont on lui montrait la musique.

Selon M. Claparede, l'enfant aurait associé plus ou moins automatiquement « chacune des chansons à l'aspect général, au « dessin » de la page musicale correspondante[1] », page qu'il pouvait voir ouverte sur le piano, chaque fois qu'il chantait. Le fait qu'il retrouvait la ronde dont on lui donnait le titre, *même si le cahier était placé à l'envers* tendrait bien à prouver que « c'est la physionomie globale [de chaque page] qui avait frappé l'enfant et s'était gravée dans son esprit[2] ».

J... conserva longtemps ces souvenirs, et, lorsque, en juillet 1907, l'expérience fut répétée, l'enfant qui, depuis six mois, n'avait pas revu le cahier, reconnut néammoins chaque ronde « après un seul coup d'œil jeté sur la page correspondante ».

L'auteur ajoute qu'il ne s'agit pas là d'un cas absolument exceptionnel et cite entre autres, l'observation de M. Jonckheere que nous avons résumée; l'intérêt de ces cas, observe-t-il très justement, réside moins du fait même de mémoire (on sait combien l'enfant retient vite et aisément) que dans « la nature de l'image retenue[4] », dans la facilité avec laquelle sont enregistrées des impressions en apparence si complexes; en fait, cette mémoire n'est « globalisante » que parce que la perception a été globale, et cette perception globale n'est pas une vision *synthétique*, présupposant une première vision analytique, c'est une perception *syncrétique*, « perception générale, mais confuse du tout[5] ». C'est qu'en effet, « l'enfant est dans le même état d'esprit qu'un adulte qui ignore et qui ne sait qu'il ignore. Il n'analyse pas ce qu'il a sous les yeux, si les parties du tout qu'il observe lui sont encore inconnues ou ne suscitent pas son intérêt d'une façon particulière. Ce n'est que logiquement et pas psychologiquement que la partie est plus simple que le tout[6] ».

Ces excellentes remarques ont une portée très générale; il semble en effet que la faculté de vision syncrétique se retrouve nettement chez la majorité des enfants normaux ou anormaux, d'une façon plus ou moins marquée; c'est ce qui paraît ressortir du moins des expériences entreprises par M. Decroly et Mlle Degand et explique le succès

1. Claparède, *op. cit.*, p. 196.
2. Claparède, *op. cit.*, p. 197.
3. Claparède, *op. cit.*, p. 197.
4. Claparède, *op. cit.*, p. 197.
5. Claparède, *op. cit.*, p. 198.
6. Claparède, *op. cit.*, p. 196.

de la méthode préconisée par eux : apprendre à lire en commençant par les mots, par les phrases, non par les lettres.

Cette méthode a donné d'excellents résultats chez les enfants anormaux confiés à leurs soins, mais comme l'expérience a montré que les normaux, eux aussi, reconnaissaient plus vite et plus sûrement une phrase qu'une lettre, il semble bien que cette méthode puisse leur être appliquée avec le même succès. Il convient cependant de remarquer que, ni dans l'*Année psychologique*[1], ni dans les *Archives de Psychologie*[2], les auteurs ne disent expressément (comme l'avance par erreur M. Binet)[3], « que l'enfant devrait commencer par apprendre à lire les mots et non les syllabes et les lettres »; mais ce mode d'enseignement semble bien être pour eux un de ces « procédés logiques » approprié non seulement aux facultés des anormaux, mais encore à celles de tous les enfants en général.

Ce procédé rapide et attrayant est surtout nettement exposé dans l'observation du jeune J..., enfant irrégulier et atteint de surdité que nous présentent Decroly et Degand dans les *Archives de Psychologie*; mais, si séduisante que paraisse la nouvelle méthode, elle n'est certes pas à l'abri de la critique; si j'ai bien compris le jeune J... apprendra en même temps chaque idée nouvelle et la lecture de la phrase exprimant cette idée; on lui enseignera, en somme, le langage visuel comme on lui aurait enseigné le langage parlé; or, l'*enseignement* du langage parlé se réduit généralement à un minimum : l'acquisition de ce langage se faisant surtout spontanément, par imitation, elle est possible seulement parce que nous entendons continuellement parler autour de nous; il en est tout autrement pour le langage visuel : nous ne vivons pas au milieu de livres se lisant eux-mêmes tout haut pour nous apprendre la lecture; il ne faut donc compter que sur l'*enseignement* proprement dit, et alors, avec la méthode préconisée par Decroly et Degand, quelle besogne gigantesque incombe au professeur! Ces auteurs se plaignent des unes ou deux années « perdues »[4] que l'on emploie à l'étude de la lecture suivant l'ancienne méthode; mais au moins, après ces deux années, l'enfant sait lire n'importe quoi, sans aide étrangère, tandis que par le nouveau procédé, *l'enfant n'a jamais fini d'apprendre à lire*. Il apprend en somme par la méthode que la forme de leur langue a imposée aux Chinois; il sait lire ce qui se rapporte à ses études actuelles comme le lettré chinois

1. Decroly et Degand, Expériences de mémoire visuelle verbale et de mémoire des images chez des enfants normaux et anormaux, *Année psychologique*, 13e année, 1907, pp. 122-132, Masson, Paris.

2. Decroly et Degand, Contribution à la pédagogie de la lecture et de l'écriture, *Archives de Psychologie*, t. VI, n° 24, pp. 339-353, avril 1907. Kündig, Genève.

3. Binet, *op. cit.*, p. 104.

4. Decroly et Degand, Expériences de mémoire visuelle verbale et de mémoire des images chez des enfants normaux et anormaux, *Année psychologique*, 13e année, 1907, p. 123.

qui sait la médecine connaît les caractères qui se rapportent à cet art; et, dans ces conditions, je me demande si, seul en présence d'un mot nouveau, l'enfant ne sera pas tout aussi incapable de le lire que le lettré chinois de comprendre un caractère qu'il n'a jamais rencontré. Le lettré et l'écolier pourront sans doute, *deviner* plus ou moins d'après le contexte le mot ou le caractère, mais ni l'un ni l'autre *ne savent lire* au sens propre, ou si l'on veut, au sens occidental du mot.

D'autre part, il resterait à examiner si cette application pédagogique de la faculté de vision syncrétique, excellente dans certains cas et chez certains sujets (particulièrement pour les anormaux destinés à n'acquérir jamais qu'un nombre très limité de connaissances) n'est pas, d'une façon générale, déplorable pour l'éducation de l'esprit. Les très justes remarques de M. Claparède à propos du cas de vision syncrétique qu'il a observé montrent en effet que ce genre de perception *confuse* d'un ensemble s'oppose nettement à la vision synthétique qui nous donne la connaissance en quelque sorte scientifique d'un tout; or, ce n'est pas par la voie syncrétique que progresse l'intelligence, et l'avantage de l'ancienne méthode d'épellation était d'habituer l'esprit de l'enfant au travail d'analyse et d'abstraction; ces exercices étaient longs et ennuyeux, sans doute, mais ils initiaient l'élève, dès ses premiers pas, à la seule discipline intellectuelle lui permettant plus tard d'acquérir de nouvelles connaissances, d'une manière pour ainsi dire indéfinie. L'idéal, certes, serait de posséder complètement ces deux modes de perception; en fait, la perception syncrétique persiste chez l'adulte et constitue notamment ce « flair professionnel » auquel je faisais allusion tout à l'heure, mais ce n'est là qu'un des moyens d'atteindre la connaissance et ce n'est pas le plus sûr : j'ai bien peur que l'enfant chez qui on développerait systématiquement la faculté de vision syncrétique ne préfère ce genre de procédés imparfaits mais rapides aux méthodes vraiment scientifiques, plus sûres parce qu'elles sont analytiques, mais plus difficiles et plus lentes. Or, il ne faut pas l'oublier : il s'agit peut-être moins d'apprendre telle ou telle chose à l'enfant que de le rendre capable dans l'avenir de continuer seul son instruction et son éducation.

Qu'elle porte sur des ensembles d'ailleurs, ou qu'elle porte sur des détails, la rétention mnésique n'en est pas moins obscure quant à son mécanisme même; l'observation pure et simple d'un fait de mémoire, même élémentaire, est déjà difficile et compliquée et, d'autre part, si l'on en tente l'étude expérimentale, il est impossible de ne pas s'apercevoir bien vite des difficultés qu'il y a toujours à provoquer dans les conditions relativement simples un phénomène si complexe; la brochure de M. Van Biervliet intitulée : *Esquisse d'une éducation de la mémoire*[1] nous fournit un exemple fort intéressant

1. J.-J. Van Biervliet, *Esquisse d'une éducation de la mémoire*, Gand, Sieffer, Paris, Alcan, Bruxelles, Lebègue, s. d. in-16, 126 pp.

d'expériences de ce genre, avec leurs applications possibles, en même temps qu'elle nous montre combien est contestable souvent, la valeur de telles expériences.

L'auteur, cherchant une méthode destinée à remplacer les procédés actuellement en usage pour la culture et l'utilisation de la mémoire, examine d'abord les conditions générales de la rétention mnésique; le rôle le plus important (ainsi qu'on eût pu le supposer *a priori*) revient à l'attention, d'après les expériences de Smith; d'autre part, la multiplicité des images favorise la fixation (expériences de Munsterberg et Bighem), et M. Van Biervliet insiste particulièrement sur le rôle des images motrices : « L'image visuelle et l'image auditive, dit-il, ne sont que les signes du mouvement à répéter par cœur, tandis que l'articulation est ce mouvement lui-même et... pour accomplir un mouvement avec aisance, il faut l'habitude[1]. » Cette démonstration spécieuse n'a peut-être pas la valeur générale que lui attribue M. Van Biervliet; elle s'applique surtout, en somme, à un cas particulier : l'acquisition des mots étrangers ou inconnus de l'élève; dans ce cas, les images motrices semblent de première importance et, pour retenir les nouveaux sons, il paraît indispensable que l'enfant les articule : on peut alors, mais alors seulement, le comparer plus ou moins justement au pianiste qui habitue ses doigts aux mouvements nécessaires à l'exécution d'un morceau qu'il veut jouer par cœur; mais dans tous les autres cas (récitation de morceaux choisis ou de dates historiques ou de formules quelconques dans la langue maternelle) quelle difficulté y a-t-il pour celui qui sait lire à prononcer tout haut le texte qu'il lui semble voir devant lui s'il est visuel, ou entendre réciter à son oreille s'il est auditif?

En fait, sans même se reporter aux expériences citées par l'auteur, il est facile de constater par l'observation ou par l'introspection que les images motrices jouent un rôle important chez les écoliers, et la raison en est bien simple : la méthode qu'emploie spontanément l'enfant pour apprendre par cœur est moins un procédé de rétention qu'un procédé de vérification; il s'agit pour lui d'arriver à répéter à haute voix et sans faute le mot à mot d'une leçon : ayant lu le texte, il *vérifie* immédiatement s'il peut le reproduire dans les conditions voulues (c'est pourquoi, le plus souvent, il répète à mi-voix), puis il recommence et répète cet exercice plus ou moins patiemment jusqu'à ce qu'il parvienne à une récitation tout à fait correcte; il est évident qu'ainsi, il tend à développer surtout les images motrices d'articulation.

Cette importance des images motrices que M. Van Biervliet s'efforce de nous démontrer dans la partie proprement psychologique de son travail, il semble n'en plus tenir grand compte dans les dernières

1. Van Biervliet, *op. cit.*, p. 85.

pages, qui sont plus spécialement pédagogiques. Il veut développer parallèlement les mémoires visuelle, auditive et motrice et imagine pour cela des exercices d'entraînement où l'on apprendra à regarder, à écouter, à articuler nettement; les élèves seront appelés à reproduire par écrit certains tests (syllabes écrites dépourvues de signification) qui leur auront été présentées pendant un temps très court; pour apprendre à écouter, ils reproduiront (également par écrit) des tests analogues mais plus compliqués que le maître aura prononcé devant eux; quant aux exercices d'articulation, ils constitueront en ceci : « énoncer chaque lettre en tenant les mâchoires immobiles, les dents serrées. Pour articuler dans ces conditions, il faut nécessairement donner aux contractions des muscles, des lèvres, etc., leur maximum d'énergie[1] ». Ainsi préparés, les enfants entendront l'explication des textes à apprendre, ce qui doit, selon M. Van Biervliet, en faciliter la rétention mnésique; puis ils apprendront par le procédé suivant : ils écriront sous dictée le texte, « le liront une seule fois, puis, fermant les yeux, se le répéteront intérieurement en ayant soin de suivre des yeux l'image intérieure du texte écrit, d'articuler intérieurement aussi nettement qu'ils le pourront, et de s'écouter prononcer les syllabes[2] ».

D'autre part, l'auteur notant, comme l'avaient observé Decroly et Degand, qu'une phrase se retient mieux qu'un mot, veut « systématiquement » entraîner les enfants « à convertir en phrases[3] » des listes de mots à retenir; pour les dates, les chiffres seront remplacés par des groupes de lettres placés dans des mots constituant une phrase.

En somme, l'originalité et l'intérêt présenté par la méthode de M. Van Biervliet résident surtout dans l'idée de développer les images visuelles, auditives et motrices systématiquement en dehors des exercices de mémoire proprement dits; par ce système, on arriverait peut-être à *fabriquer* de bonnes mémoires que l'exercice développerait et rendrait toujours plus puissantes. Il y aurait peut-être plus de réserves à faire au sujet des exercices spéciaux de mémoire tels que les comprend le même auteur; dans cette partie de sa brochure, s'appuyant encore sur des expériences, il veut que les élèves ne lisent qu'une fois le texte à apprendre; le procédé peut être bon en lui-même (ce serait à vérifier), mais l'expérience sur laquelle on le fonde n'est pas très probante : Sur cinq sujets adultes (examinés par Smith) celui qui a le mieux retenu les *tests* proposés n'avait lu qu'une fois chaque mot, mais attentivement, et celui qui a le moins retenu les avait lus quatre fois[4]; n'est-il pas vraisemblable que si le premier n'a lu le texte qu'une fois, c'est parce qu'il se fiait à son excellente mémoire, alors que d'autres, avec raison moins sûrs d'eux-mêmes ont cru le devoir

1. Van Biervliet, *op. cit.*, p. 111.
2. Van Biervliet, *op. cit.*, pp. 115-116.
3. Van Biervliet, *op. cit.*, p. 118.
4. Expérience citée d'après Van Biervliet, *op. cit.*, pp. 61-65.

lire 2, 3 et 4 fois? La question serait de savoir si, malgré leurs mémoires rebelles, ils auraient moins mal réussi en ne lisant qu'une fois attentivement.

Nulle part peut-être, certains caractères d'infériorité de l'expérimentation sur l'observation pure et simple, n'apparaissent mieux que dans les études consacrées aux dessins d'enfants. Il est bien difficile de se renseigner par des expériences systématiques sur les dessins *spontanés* des écoliers; ainsi que le fait remarquer M. Schuyten dans une « note pédagogique sur le dessin des enfants [1] », nous ignorons les meilleurs dessins spontanés des écoliers. Ils gardent pour eux ces œuvres où se traduisent leurs préférences, leurs rêveries, leurs projets d'avenir, toutes leurs idées les plus chères; j'ai eu pour ami d'enfance un jeune dessinateur de talent qui, dès lors, montrait de grandes dispositions pour les arts plastiques; nous étions très bons camarades, nous passions toutes nos journées ensemble et je n'avais que quelques années de plus que lui : néanmoins, il est des dessins, reproduisant certainement ces projets ou ces rêveries, sur lesquels il n'a jamais voulu me donner le moindre renseignement; il est évident que si quelque psychologue lui avait demandé un « dessin libre » il aurait choisi exprès un sujet tout à fait indifférent.

Même si l'on étudie le dessin de l'enfant au seul point de vue esthétique, si on se propose, comme le demande M. Claparède, de chercher « comment évolue le goût et l'aptitude au dessin chez nos écoliers [2]? » il est indispensable de recueillir des « dessins libres » vraiment spontanés, tels que, par exemple, ceux que l'élève fait en classe quand la leçon l'ennuie. Ces sortes de dessins en effet, peuvent différer très sensiblement, non seulement comme sujets, mais même comme exécution, des dessins destinés à passer sous les yeux d'un maître; M. Schuyten [3] nous présente à ce sujet un cas curieux qu'il a observé : Deux enfants, une fillette de quatorze ans et un garçon de dix ans montrent dans leurs dessins spontanés une sûreté de main et une habileté vraiment remarquables si l'on en juge par les illustrations accompagnant l'article; pourtant, ni l'un ni l'autre n'est « bon élève » au cours de dessin : ils sont classés 9e sur 39 ou 20e sur 30; « leurs condisciples et eux-mêmes n'y comprennent rien [4] »!

Il serait intéressant de savoir si de tels cas sont fréquents; l'expérience collective que propose M. Claparède dans l'article cité plus haut pourrait nous renseigner dans une certaine mesure sur ce point : chaque enfant, en effet, devra fournir, entre autres choses, un dessin

1. M. E. Schuyten, Note pédagogique sur le dessin des enfants, *Archives de Psychologie*, t. VI, n° 24, pp. 389-391, avril 1907, Kündig, Genève.

2. Claparède, Plan d'expérience collective sur le dessin des enfants, *Archives de Psychologie*, t. VI, n° 23, pp. 276-278, janvier 1907, Genève, Kündig. La phrase citée ici est à la page 276.

3. Schuyten, *op. cit.*

4. Schuyten, *op. cit.*, p. 391.

copié, assez analogue à ceux qu'on exige de lui aux cours de dessin, et un dessin libre; mais les cas paradoxaux du genre de ceux que rapporte M. Schuyten, à supposer que les expériences futures nous en montrent un certain nombre, sont-ils aussi difficiles à expliquer qu'il le prétend, et, d'autre part, faut-il accuser seulement les méthodes d'enseignement si les jeunes artistes en question font de mauvais dessins scolaires? Le jeune camarade dont je parlais tout à l'heure pouvait, dès huit ou neuf ans, exécuter facilement un dessin libre passablement correct; mais, justement parce qu'il arrivait sans peine à un « à peu près », il n'avait guère le courage de travailler davantage, l'effort, l'assiduité le rebutaient, le moindre échec le décourageait. Les jeunes dessinateurs que nous présente M. Schuyten sont peut-être dans le même cas : Le garçon, nous dit-on, est « un peu dolent et paresseux[1] »; n'est-il pas mauvais élève parce que, ne réussissant pas assez bien *du premier coup* le dessin qui lui est imposé, il n'a pas le courage de « travailler » son œuvre imparfaite? Il convient de remarquer en effet que le dessin « de chic » fait spontanément par l'enfant exige toujours un effort bien moindre que le dessin d'après nature ou d'après la bosse exigé en classe. Certainement, l'enseignement scolaire du dessin peut être défectueux en ce que, précisément, il ne donne pas aux enfants en question le désir de faire un effort sérieux, mais, on ne peut rendre responsables des résultats médiocres obtenus dans les cas de ce genre, exclusivement les maîtres et les méthodes.

Ces méthodes scolaires insuffisantes, M. Claparède les avait dénoncées : « Dans les programmes de dessin, disait-il, on ne tient pas compte des goûts manifestés par l'élève, on va à fin contraire du but : au lieu de lui rendre cet enseignement attrayant, on l'en dégoûte[2] ». M. Schuyten est plus sévère encore : « Pour moi, dit-il, je suis un peu de l'avis de ceux qui prétendent qu'on ne favorise pas assez la spontanéité naturelle de l'élève, qu'on le force trop à abandonner ses propres idées pour épouser celles du maître qu'il lui est toujours difficile de comprendre du début, qu'on le moule trop férocement dans l'idéal éducatif qu'on se crée d'avance théoriquement, sans base positive : qu'on fait tout, en un mot, même l'impossible pour tuer l'originalité de l'enfant[3]. » L'influence de l'école est-elle vraiment si pernicieuse? Il semble bien que, sur un talent original, l'influence exercée par l'enseignement du dessin à l'école, soit le plus souvent nulle; « rares, nous dit l'auteur, sont ceux qui ont la robustesse voulue pour résister au traitement pédagogique imposé ainsi compris[4] » — rares sont peut-être surtout les enfants qui possèdent quelque originalité, j'entends une véritable originalité, dont le trait

1. Schuyten, *op. cit.*, p. 391.
2. Claparède, *op. cit.*, p. 276.
3. Schuyten, *op. cit.*, p. 390.
4. Schuyten, *op. cit.*, p. 391.

essentiel est peut-être justement d'être peu sensible aux influences étrangères.

La psychologie de ces jeunes artistes est d'ailleurs assez mal connue en somme; l'auteur ne nous en donne qu'un aperçu, en quelques lignes charmantes consacrées à ces enragés dessinateurs, insoucieux des punitions et ne pouvant apercevoir une feuille blanche sans la couvrir de croquis. Certes, il y aurait là une source abondante d'observations intéressantes, tant pour le psychologue que pour le pédagogue.

En somme, lorsque l'on examine les résultats obtenus sur quelques points particuliers de psychologie infantile ou de pédagogie, comme cela a été tenté ici, on s'aperçoit que la prétendue supériorité de l'expérimentation actuellement tant vantée, n'est ni très nette ni très évidente; c'est une méthode qui doit parfois, non seulement être éclairée et complétée, mais encore corrigée par l'observation pure et simple.

Ce qui ressort d'ailleurs des travaux ci-dessus, c'est l'extrême difficulté de l'expérimentation dans cette branche de la psychologie; une culture psychologique sérieuse est nécessaire si l'on veut entreprendre des expériences qui ne soient pas simplement de celles que M. Flournoy qualifiait irrespectueusement de « balivernes[1] », et il serait peut-être prudent de conseiller aux débutants de s'en tenir à l'observation; par ce moyen, ils pourront, s'ils ont du jugement et de la finesse, obtenir déjà des résultats intéressants, surtout dans les questions purement psychologiques. Ce qui importe en effet pour le psychologue, c'est le mécanisme intime du phénomène considéré : il pourra souvent le découvrir par l'observation minutieuse; l'expérience peut montrer en gros que la plupart des enfants, par exemple, reconnaissent mieux une phrase qu'une lettre, mais c'est certainement l'observation qui nous permettra le plus facilement et le plus sûrement de discerner ce qui, dans ce résultat, paradoxal à première vue, résulte des différentes causes particulières. La pédagogie gagnera peut-être davantage à devenir expérimentale : le meilleur moyen de juger ce que vaut une méthode d'enseignement, c'est encore de l'essayer; l'expérimentateur le plus souvent ne fait guère autre chose, seulement, il systématise les épreuves à faire et analyse méthodiquement les causes d'erreur; il ne réussit pas toujours, les résultats obtenus ne sont pas toujours très sûrs quoiqu'ils puissent presque toujours donner de bonnes indications et des renseignements utiles; dans ces conditions, est-il bien légitime de considérer l'une des deux méthodes en présence comme devant nécessairement et constamment être substituée à l'autre pour la connaissance psychologique et l'éducation de l'enfant?

Marie E.-B. Leroy.

1. Flournoy, *Notice sur le Laboratoire de Psychologie de l'Université de Genève*, Genève, Eggimann, 1896, 1 brochure de 27 p., p. 21.

OBSERVATIONS ET EXPÉRIENCES

SUR LE TEMPS NÉCESSAIRE POUR NOMMER LES NOMBRES

Tout nombre, sauf le nombre un, peut être considéré théoriquement comme un groupe d'unités. Ainsi, le nombre deux comprend deux unités groupées; ces unités pourraient n'être pas groupées; supposons, par exemple, deux sons se succédant à intervalle d'une minute : nous percevrons chacun d'eux lorsqu'il se produira, mais, en raison de la longueur de l'intervalle, ils resteront deux unités isolées, non groupées, ils ne formeront pas pour la conscience un nombre deux. Il semble donc qu'on doive admettre que la perception de tout nombre, à l'exception de l'unité, suppose au moins deux opérations psychologiques : 1° la perception des unités dont le nombre est composé; 2° le groupement de ces unités. Dans ces conditions, on peut supposer qu'il faut plus de temps pour nommer un nombre tel que 2, 3, 4 que l'unité. L'expérience vérifie-t-elle cette supposition? c'est ce que je me suis proposé de rechercher.

J'ai opéré d'abord sur 7 nombres, composés de points brillants disposés horizontalement. Ces points brillants étaient obtenus au moyen d'ouvertures de 2 millimètres de diamètre découpées à l'emporte-pièce dans du papier noir épais et placées au milieu d'un écran noir devant un verre dépoli éclairé par la lumière d'une fenêtre. Les 7 nombres employés comprenaient de 1 à 7 unités. Dans les nombres supérieurs à 1, les unités étaient disposées de manière à former 18 combinaisons différentes. J'emploierai pour les 19 cartons les désignations 1, 2*a*, etc., qui suivent; le chiffre indique le nombre. Les chiffres entre parenthèses qui précèdent le signe = expriment en millimètres les distances, mesurées de centre à centre, qui séparent le premier point du deuxième, le deuxième du troisième, etc., en commençant à gauche; 3 fois 5, par exemple, remplace abréviativement $5+5+5$; le chiffre qui suit le signe = exprime la distance totale comprise entre les deux points extrêmes. Pour 2, le chiffre entre parenthèses indique la distance entre les deux points.

1	4c (4 + 4 + 8 = 16)
2a (5 mm.)	4d (8 + 4 + 8 = 20)
2b (10 —)	4e (4 + 12 + 4 = 20)
2c (20 —)	5a (4 fois 4 = 16)
3a (2 fois 5 = 10)	5b (4 fois 5 = 20)
3b (2 fois 10 = 20)	5c (4 + 4 + 4 + 8 = 20)
3c (4 + 8 = 12)	5d (4 + 4 + 8 + 4 = 20)
3d (4 + 16 = 20)	6 (5 fois 4 = 20)
4a (3 fois 5 = 15)	7 (6 fois 3,3 = 20)
4b (3 fois 6,6 = 20)	

Ainsi donc, le nombre 4b, par exemple, est formé de 4 points brillants de 2 millimètres de diamètre, disposés régulièrement (. . . .) à 6 mm. 6 l'un de l'autre, de sorte qu'ils occupent en tout une longueur de 20 millimètres (mesurée de centre à centre); le nombre 4d (. .. .) occupe la même longueur totale, mais les points n'y sont plus à égale distance chacun de celui qui le précède ou le suit : les deux points médians sont à 4 millimètres l'un de l'autre et à 8 millimètres chacun du point extrême qui l'avoisine. J'appellerai, pour abréger, nombres *réguliers* tous les nombres supérieurs à 2 qui sont formés comme 4b, c'est-à-dire d'unités équidistantes, et nombres *irréguliers* ceux qui, comme 4d, ont leurs unités voisines à des distances diverses.

Les nombres étaient à 1 mètre de mes yeux. Une plaque de cuivre présentant une ouverture rectangulaire, et tombant d'une hauteur fixe, par le moyen d'un déclic, les laissait apparaître pendant un temps très court. J'indiquais moi-même à la personne qui me servait d'aide dans mes expériences par le mot « *Allez!* » le moment où j'étais prêt à observer; l'aide laissait alors s'écouler 4 à 5 secondes, puis faisait tomber la plaque de cuivre. Je fixais, pendant que les nombres étaient cachés, un point marqué sur cette plaque et qui se trouvait à environ 5 millimètres en avant des points, à la hauteur des centres de ces points et à égale distance entre les deux points extrêmes (ou devant le point lorsqu'il s'agissait du nombre 1).

Pour connaître le temps, je me suis servi d'un chronoscope de Hipp, soigneusement contrôlé. Le circuit électrique passant par le chronoscope se fermait au moment où les points commençaient à être visibles. Dans le même circuit était intercalé un interrupteur buccal, consistant essentiellement en deux lames de cuivre séparées, recouvertes extérieurement de fibre, pour les isoler de la bouche; je tenais ces lames entre les dents en maintenant d'abord celles-ci serrées et en faisant ainsi se toucher les lames; puis, le plus vite possible après avoir reconnu les nombres, je les nommais, et, pour cela, je devais nécessairement desserrer les dents, ce qui interrompait le courant. Les nombres étaient complètement découverts en 4^{σ} (4 millièmes de seconde) environ; j'ai soustrait cette durée de la durée totale indiquée par le chronoscope, c'est-à-dire que les chiffres rapportés ci-dessous

expriment le temps écoulé depuis le moment de complète visibilité des points. Ces chiffres représentent toujours des millièmes de seconde.

Voici quels ont été en moyenne les temps nécessaires pour nommer les nombres considérés (20 expériences pour chaque nombre). V. M. désigne la variation moyenne.

NOMBRES	TEMPS	V. M.	NOMBRES	TEMPS	V. M.
1	310	23	4*c*	422	48
2*a*	349	22	4*d*	417	48
2*b*	366	20	4*e*	380	24
2*c*	370	23	5*a*	485	74
3*a*	380	42	5*b*	498	77
3*b*	361	34	5*c*	465	63
3*c*	393	40	5*d*	444	45
3*d*	397	38	6	506	64
4*a*	403	48	7	511	87
4*b*	365	26			

Dans l'ensemble il y a accroissement du temps à mesure que les nombres deviennent plus considérables. La manière dont les unités sont disposées a quelque influence sur le temps. Un accroissement assez marqué du temps se produit à partir de 5, et particulièrement pour les 5 réguliers, ce qui tient sans doute à ce que 4 est le nombre le plus élevé qui soit facilement perceptible; des expériences vulgaires permettront, en effet, de constater que, lorsqu'on essaie de compter des objets par 5, on est porté à diviser les groupes de 5 en groupes plus petits, plus facilement perceptibles, en groupes de 3 et 2, par exemple.

Je signalerai encore, par rapport aux expériences précédentes, le fait qu'il s'est produit parfois des erreurs relativement aux nombres 4a (appelé 1 fois 3), 4c (appelé 3 fois 3), 5a (appelé 3 fois 4 et 2 fois 6), 5*b* (appelé 1 fois 4), 5*c* (appelé 5 fois 4 et 1 fois 6), 6 (appelé 1 fois 5), 7 (appelé 6 fois 6). Ces erreurs prouvent que, psychologiquement, un nombre tel que 5 ressemble à ses voisins 4 et 6, puisqu'il peut être pris pour eux. On remarquera qu'il n'y a aucune erreur pour 5*d*, ce qui s'explique par la netteté des deux petits groupes (3 et 2) dont était formé ce nombre.

Enfin, j'ai remarqué que souvent je reconnaissais 7 comme distinct de 6 à sa densité; il ne s'agissait donc plus alors d'une véritable perception d'un nombre. Finalement, pour la raison précédente et aussi pour n'avoir affaire qu'à des nombres facilement perceptibles, j'ai abandonné toute expérience sur 5, 6 et 7. Il m'est resté ainsi 13 nombres, pour lesquels les temps moyens de désignation ont été, d'après 50 déterminations pour chaque nombre (y compris les 20 considérées plus haut) :

NOMBRES	TEMPS	V. M.	NOMBRES	TEMPS	V. M.
1	304	18	3*d*	405	47
2*a*	341	20	4*a*	368	40
2*b*	344	23	4*b*	356	24
2*c*	354	23	4*c*	393	44
3*a*	362	28	4*d*	388	42
3*b*	366	30	4*e*	367	24
3*c*	373	34			

On remarquera tout d'abord le peu de différence qui existe entre les divers temps constatés : tous sont compris entre environ 3/10 et 4/10 de seconde. Les nombres pour lesquels les temps ont été les plus longs sont 3*d* et 4*c*; ces deux nombres sont aussi les seuls pour lesquels il se soit produit des erreurs (le premier a été appelé 2 fois 4 et le second 3 fois 3); ces faits prouvent que les deux nombres en question sont un peu plus difficiles à reconnaître que les autres.

Considérons les trois nombres 2*c*, 3*b* et 4*b*, qui sont réguliers et occupent horizontalement la même longueur de 20 millimètres : les temps ont été respectivement pour chacun d'eux 354, 366, 356, c'est-à-dire qu'ils peuvent être considérés comme égaux. D'autre part pour les nombres 2*a*, 3*a* et 4*a* qui sont réguliers aussi et qui ont leurs unités à 5 millimètres l'une de l'autre, les temps sont sensiblement aussi les mêmes, savoir 341, 362, 368. On peut donc déjà conclure que les nombres 2, 3, 4, lorsque les unités qui les composent sont disposées de telle sorte que ces nombres soient facilement perceptibles, sont reconnus à peu près dans le même temps.

Serrons maintenant de plus près la question. Outre la disposition des unités, deux autres influences peuvent agir un peu sur le temps de désignation des nombres : ce sont le plus ou moins d'habitude que nous avons de nommer tel ou tel nombre, et le plus ou moins de difficulté que nous éprouvons à prononcer *un*, *deux*, *trois*, ou *quatre*. Ainsi, on pourrait supposer que nous nommons un peu plus vite 1 et 2 que 3 et 4 parce que nous avons plus l'habitude de compter des objets par 1 et 2 que par 3 et 4. D'autre part, je me suis assuré expérimentalement qu'il ne faut pas exactement le même temps pour réagir sur une impression par les mots *un*, *deux*, *trois* ou *quatre*. J'ai constaté le fait en remplaçant les nombres précédemment utilisés par une ligne brillante large de 2 millimètres et longue de 20 millimètres disposée horizontalement dans l'appareil dont je me servais à la place de ces nombres. L'expérimentateur me disait, avant chaque expérience, par lequel des quatre mots *un*, *deux*, *trois*, *quatre*, choisi au hasard, je devais réagir. Le résultat a été le suivant, d'après 50 réactions pour chaque mot; le deuxième chiffre exprime toujours la variation moyenne :

Un	239	19
deux	269	22
trois	272	22
quatre	261	21

D'après ces chiffres, il faut environ 20σ de plus pour réagir par *quatre* que par *un*, et 30σ de plus pour réagir par *deux* et *trois*. Ajoutons 30σ au temps trouvé pour la désignation du nombre 1, ce temps devient 334σ et il ne diffère plus que d'environ 1/100 à 2/100 de seconde des temps trouvés pour la désignation des nombres 2; bref, nous arrivons finalement à cette conclusion que *les nombres 1, 2, 3, 4, lorsque les conditions de perceptibilité pour chacun d'eux sont très favorables, sont reconnus à très peu près dans le même temps.*

Par conséquent, l'expérience ne vérifie pas l'hypothèse d'après laquelle la perception d'un nombre tel que 2 comprendrait deux moments distincts : 1° la perception des unités du nombre, 2° le groupement de ces unités. Un nombre composé de quelques unités, tel que ceux qui ont été étudiés précédemment, peut être considéré comme une sensation; 1, 2, 3, 4 sont ainsi des sensations au même titre que bleu, vert, rouge, rond, carré; la qualité *deux* d'un groupe d'objets est perçue essentiellement de la même manière que la qualité *rouge* de l'un d'eux ou la qualité *rond*. *L'opération du groupement, de la synthèse des unités d'un nombre, considérée comme un phénomène psychologique central qui succéderait à la perception des unités, est une simple fiction logique.*

Je suis arrivé à la même conclusion en recherchant le temps nécessaire pour nommer les nombres tactiles 1 et 2, le dernier étant formé d'unités simultanées. Deux pointes étaient en contact permanent, l'une avec mon index, l'autre avec mon petit doigt (milieu dorsal des premières phalanges; main gauche); au moyen d'électro-aimants l'expérimentateur faisait presser sans bruit tantôt l'une des pointes isolément, tantôt les deux à la fois, et je réagissais, de la même manière que précédemment, par les mots *un* ou *deux*. Les temps ont été les suivants (ils ont été identiques pour l'index et le petit doigt) :

1 (index; 50 expériences)	323	39
1 (petit doigt; 50 expériences)	323	45
2 (100 expériences)	359	32

Si nous ajoutons, comme plus haut, 30σ aux deux premiers temps, nous trouvons encore qu'il faut le même temps pour nommer les nombres 1 et 2.

Une autre expérience intéressante est la suivante. Je me sers des nombres visuels 1 et 2a, et, au lieu de nommer le premier *un* et le second *deux*, je nomme le premier *deux* et le second *trois*. *Deux* et *trois* se prononcent à peu près aussi vite l'un que l'autre; il reste donc, comme pouvant allonger, dans cette expérience, les temps de désignation, le manque d'habitude d'associer le mot *deux* au nombre 1 et le mot *trois* au nombre 2. Mais le manque d'habitude est égal dans les deux cas; par conséquent, on doit s'attendre, s'il faut le même temps pour reconnaître 2 et 1, à trouver le même temps de désignation, simplement plus long qu'antérieurement, pour 2 et 1.

C'est ce que l'expérience a vérifié. Les temps ont été, en effet, les suivants (50 expériences pour chaque nombre) :

1	408	42
2	416	40

soit une différence de 8σ, c'est à-dire insignifiante.

Il me faut à peu près le même temps pour nommer les chiffres arabes 1, 2, 3, 4, nettement visibles, que pour nommer les nombres visuels 1 et 2, considérés plus haut. J'ai vérifié le fait avec des chiffres noirs de 4 millimètres de hauteur, tracés sur des cartons blancs et placés aussi à 1 mètre de mes yeux. J'ai trouvé les temps de désignation suivants (mesurés à partir du moment de complète visibilité des chiffres, ces chiffres étaient entièrement découverts en 8σ environ); on se souviendra qu'il faut de 20σ à 30σ de moins pour prononcer *un* que *deux*, *trois* et *quatre* :

1	289	19
2	317	16
3	340	15
4	304	14

Ces résultats prouvent encore que les nombres sont perçus comme des objets ordinaires, comme des figures, par exemple; un chiffre, en effet, est une simple figure [1].

1. En réagissant de la manière ordinaire, avec l'index droit, sur l'impression visuelle produite par le point brillant qui constituait précédemment le nombre 1, j'ai trouvé pour moi, comme temps de réaction simple, d'après 50 expériences, 207σ (V. M. = 17). Ce temps est inférieur de plus de 1/10 de seconde au temps nécessaire pour nommer le nombre 1 (visuel ou tactile). Le temps nécessaire pour réagir par les mots *un*, *deux*, *trois*, *quatre* sur l'impression visuelle produite par une ligne brillante est, comme on l'a vu, intermédiaire entre le temps précédent de réaction simple et le temps nécessaire pour nommer les nombres visuels 1, 2, 3, 4.

B. BOURDON.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie des sciences.

Erich Becher. — PHILOSOPHISCHE VORAUSSETZUNGEN DER EXAKTEN NATURWISSENSCHAFTEN. 1 vol. 8°, VII-244 p., Barth, Leipzig, 1907.

L'ouvrage de Becher sur les « hypothèses philosophiques des sciences exactes de la nature » a pour objet la justification et l'explication des hypothèses fondamentales de la physique et de la chimie.

B. considère que ces sciences se placent au point de vue d'une conception réaliste du monde extérieur. Elles s'opposent ainsi absolument à la doctrine philosophique qui semble se concilier auprès du public contemporain une faveur sans cesse croissante, et que B. appelle un positivisme subjectif. La physique et la chimie supposent que le monde extérieur est composé de corps matériels, ou, plus exactement d'ensembles complexes de corpuscules matériels élémentaires : molécules, atomes, électrons. Elles traitent indéfiniment les choses matérielles comme des résultantes du mouvement de ces masses élémentaires. Ainsi les hypothèses fondamentales des sciences exactes de la nature sont la réalité du monde extérieur matériel, la réalité des molécules, atome et électrons, enfin une représentation cinétique de la nature. Ce sont ces hypothèses que doit défendre et justifier la théorie de la connaissance, et c'est en somme cette théorie de la connaissance qu'expose l'ouvrage ici analysé.

Après une brève introduction historique qui montre le développement de ces hypothèses fondamentales et les situe au milieu des conceptions philosophiques et scientifiques actuelles, en essayant de déterminer leur sens précis (chap. I), l'auteur étudie les hypothèses en général, et leur valeur (chap. II). Il fait ensuite l'examen critique de l'hypothèse de la réalité du monde extérieur, et de la possibilité de le connaître (chap. III), et (chap. IV) des objections dont cette hypothèse, considérée non plus comme hypothèse, mais comme certitude, a été l'objet. Le chap. V détermine les caractères véritables de nos connaissances au sujet du monde extérieur, et leurs traits généraux les plus importants. Il s'agit ensuite de la définition et de la constitution des corps matériels (chap. VI), des motifs qui nous amènent aux modèles et représentations mécaniques, à propos desquels est analysée spécialement la théorie mécanique de l'acoustique (chap. VII), enfin de la discontinuité et de la structure granuleuse de la matière (chap. VIII). Le chapitre IX qui sert

de conclusion à l'ouvrage étudie les théories cinéto-élastique et cinéto-électrique de la matière, l'inertie et la force, l'action à distance et l'éther.

L'idée fondamentale de ce travail : « tirer une théorie de la connaissance de l'examen des connaissances scientifiques, des hypothèses fondamentales et des résultats de la science » paraît tout à fait dans le sens d'une philosophie féconde, qui sans doute s'imposera bientôt à tous les penseurs sérieux et sincères. Cette idée complétée et précisée par cette autre que la science a seule qualité pour étudier et résoudre tous les problèmes que peut soulever notre curiosité, et que la philosophie ne peut être que la synthèse et le prolongement des connaissances et des hypothèses de la science, est la base solide du positivisme de l'avenir. B. en est profondément pénétré, et c'est ce qui fait le grand mérite de son ouvrage. Celui-ci, avec quelques autres du même genre, annonce la possibilité prochaine d'un travail philosophique collectif et progressif, partant d'un travail philosophique intellectuellement utile, au même titre que la recherche scientifique, et en tous points analogue à elle.

Cette saine attitude dans les idées directrices de l'ouvrage se retrouve dans le détail de son contenu. Il est bien et intelligemment informé. Il semble pourtant que l'auteur eût dû tenir plus de compte des théories énergétiques qu'il connaît bien, des théories de Mach et d'Ostwald en particulier, même s'il lui paraît que la physique et la chimie n'en doivent rien conserver. Leur importance actuelle méritait qu'elles entrassent pour une part plus grande dans l'étude des hypothèses fondamentales des sciences exactes de la nature.

Abel Rey.

II. — Sociologie.

E. Durkheim et ses collaborateurs [1]. — L'Année sociologique, x[e] année, 1905-6, Paris, F. Alcan, 688 p., in-8°.

L'importante publication entreprise et dirigée par M. Durkheim arrive à son dixième anniversaire. La liste d'environ 700 noms qui constitue la table des auteurs montre assez que l'étendue du travail, le nombre et l'activité des travailleurs n'ont pas faibli, si même ils ne sont en progrès encore sur l'année précédente. Le plan d'ensemble n'est pas modifié. La sociologie religieuse, la sociologie juridique et la sociologie économique sont toujours les trois sections de beaucoup les plus développées. Quelques-unes de ces analyses ont par leur

1. MM. Meillet, Bouglé, Hubert, Mauss, Huvelin, E. Lévy, G. Richard, Lapie, Aubin, Bianconi, H. Bourgin, Halbwachs, Fauconnet, Hertz, Hourticq, Parodi, Simiand, G. Bourgin.

étendue, le caractère de véritables études critiques : tels les comptes rendus de M. Simiand sur les livres d'O. Effertz (*Les Antagonismes économiques*) et de M. P. Mantoux (*La Révolution industrielle au XVIIIe s.*) ou l'important article dans lequel M. Durkheim a exposé et discuté les critiques dont ses conceptions et celles de M. Lévy-Brühl ont été l'objet de la part de MM. Fouillée et Landry et de nous-même. On ne s'attendra pas à ce que nous revenions ici sur ce sujet, où il y aurait sans doute lieu de dissiper quelques malentendus ou de demander quelques éclaircissements nouveaux. Aussi bien vaut-il mieux attendre pour le faire, le cas échéant, que M. D. ait fait part à ses lecteurs non de la seule introduction qu'il avait l'an dernier entre les mains, mais du travail plus complet que nous avons fait paraître depuis.

Trois mémoires originaux constituent la première partie de l'*Année*.

I. — P. Huvelin. *Magie et droit individuel.* — Dans un mémoire considérable dont nos lecteurs ne peuvent avoir perdu le souvenir (*Ann. soc.*, vii) MM. Hubert et Maus avaient montré dans la magie un fait, social sans doute par la nature des représentations et des catégories qui y sont mises en usage, mais caractérisé cependant par son « non conformisme » à l'égard des cultes organisés, par sa tendance vers le « maléfice » et l'illicite, par la nature tout individuelle des intérêts qui y font appel. Partant de là, M. Huvelin s'est demandé si le droit individuel comme tel, ne devait pas quelque chose à la magie, s'il n'y avait pas quelque affinité entre cette manifestation quasi-religieuse de l'individualisme et l'affirmation du droit individuel, comme il y en a une manifeste (p. 7) entre le droit public et la religion. Par une fort intéressante analyse de faits, il a montré le rôle des pratiques magiques dans la revendication de la propriété individuelle, dans la formation et la sanction des contrats inter-individuels. Dans ces contrats, en effet, on ne trouve pas à l'origine l' « accord des volontés » qui nous semble aujourd'hui caractériser cette relation juridique, mais bien en réalité l'action unilatérale d'une volonté unique, celle du créancier à l'égard du débiteur, et par suite, en l'absence d'une sanction juridique proprement dite, cette volonté ne peut guère s'appuyer que sur les forces mystérieuses que la magie met à sa disposition. C'est ainsi que la pratique du Dharna (jeûne que s'inflige le créancier à la porte du débiteur) ou des pratiques analogues se retrouvent dans des civilisations très diverses; et elles présentent cet intérêt que tantôt leur caractère illicite (magique) s'efface et elles passent dans la pratique juridique normale (comme en Irlande); tantôt au contraire comme dans le cas d'*Occentatio estii* à Rome, la pratique magique et individualiste finit par être exclue de la procédure régulière.

Mais est-elle condamnée comme magique par le conformisme religieux? Cette condamnation d'un procédé magique n'est-elle pas

simplement un cas particulier de ce fait plus général que les progrès du droit font disparaître les procédures purement individuelles, et qu'au fur et à mesure que la loi protège mieux l'individu, que le « délit privé » apparaît comme « délit public », l'usage, primitivement inévitable, de se faire justice à soi-même, est de plus en plus condamné comme incompatible avec l'ordre public?

Au résumé, le droit est une règle de vie sociale; sa sanction est sociale; il repose sur la croyance commune; à ses origines il se confond avec la religion. Lorsque l'activité individuelle grandit « elle ne peut pendant longtemps encore atteindre ses fins et obtenir la protection sociale qu'en se couvrant de formes religieuses ». Dès lors elle est amenée à détourner à son profit les forces religieuses, c'est-à-dire à user de la magie. « Dans le domaine du droit, le rite magique n'est qu'un rite religieux détourné de son but social régulier et employé pour réaliser une volonté ou une croyance (?) individuelle ». Ainsi se résolvent parallèlement et conjointement deux antinomies; celle qu'implique l'idée d'un *droit* (chose sociale) attaché à *l'individu*, et celle d'une force religieuse dans sa nature, et pourtant illicite et irréligieuse dans son usage (magie). Rapprochements et interprétation ingénieux et qui contiennent assurément un fonds de vérité, mais où peut-être faut-il prendre garde que les catégories de la pensée et de l'action sociales sont loin d'avoir la netteté et la distinction qu'on semble ici leur prêter.

II. — R. Hertz. *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort.* — Le titre de cette étude très documentée, presque trop riche, n'est peut-être pas très exact. Car il s'agit moins de la représentation collective de la mort que de la mort considérée comme fait social. La mort de l'individu, telle est l'idée dominante, est surtout sentie par la collectivité comme un fait qui l'atteint elle-même, comme un dérangement, une désagrégation partielle du groupe. Elle ne se résout que péniblement à admettre la disparition d'un des siens et a besoin d'un certain temps pour s'y habituer. Les habitudes et les représentations qui, chez les survivants, se rapportent au défunt ne peuvent s'évanouir brusquement avec lui et lui conservent une sorte de continuation d'existence sociale (p. 128-9). Ainsi tandis que « l'opinion généralement admise dans notre société est que la mort s'accomplit en un instant » la mort aux yeux des primitifs (M. R. H. a surtout étudié les populations indonésiennes et australiennes) n'est considérée comme définitive qu'au bout d'un délai plus ou moins long. Durant ce temps le défunt est traité jusqu'à un certain point comme un vivant. On ne lui octroie qu'une sépulture provisoire. Il arrive, s'il s'agit d'un chef qu'on ne peut immédiatement lui désigner un successeur, le mort étant censé simplement « endormi dans sa maison ». (Il est curieux de remarquer que nous pratiquons, par un sentiment de convenance, un usage tout à fait analogue à l'égard des personnes d'un certain rang

social.) D'ordinaire on attend la complète désagrégation du cadavre, sa réduction à l'état de squelette, pour procéder à la sépulture définitive. Alors interviennent d'importantes cérémonies dont le but essentiel est d'assurer au mort l'entrée du séjour des morts, de l'incorporer au peuple des âmes. Chose remarquable : par une de ces ambiguïtés que comportent si souvent les croyances primitives, c'est à ce moment, quand on s'est bien assuré que le mort est passé dans l'autre monde (p. 117), qu'il rentre en quelque manière dans la communion des vivants, où quelquefois même on escompte sa réincarnation, tandis que le « mort provisoire » était volontiers considéré comme un être dangereux, impur, *tabou*. D'autre part (p. 115) c'est autour du mort, à propos des cérémonies par lesquelles on le « tue » pour ainsi dire de nouveau, que les vivants se resserrent le plus étroitement et ainsi « en constituant la société des morts la société des vivants se recrée régulièrement elle-même ». La pérennité que la société s'attribue est donc en un sens suspendue à la mort des individus, en même temps qu'elle se communique aux individus dans la mort. « Parce qu'elle se sent et se veut immortelle, elle ne peut croire que ses membres... soient destinés à mourir; leur destruction ne peut être que l'effet d'une machination sinistre » (p. 124). Enfin la mort n'apparaît plus comme un fait unique, absolu; elle est l'analogue de ces transitions que les civilisations primitives marquent si fortement dans les différentes étapes de la vie (passage de l'enfance à l'âge adulte, de la jeune fille au mariage, etc.). « La mort est une initiation » (p. 126). On retrouvera facilement ici, non seulement (sous une forme proprement sociologique) certaines des conceptions religieuses d'A. Comte, mais l'origine d'idées et de croyances actuellement répandues encore parmi nous[1]).

III. — Bouglé. *Note sur le Droit et la Caste en Inde.* — Mémoire très vivant, un peu spécial peut-être pour être résumé dans cette Revue, où M. Bouglé continue son étude favorite du système des castes. Je n'y noterai que quelques idées. D'abord la prédominance quasi-exclusive, dans le droit hindou, du droit pénal, de la préoccupation de punir et d'adapter le taux du châtiment au rang des castes; le but essentiel de ce droit étant le maintien même de leur séparation. — Le caractère constamment religieux du droit, qui ne se laïcise pas, et ne passe pas du *fas* au *jus*; le Brahmane en est l'interprète-né sans que jamais ce droit d'arbitrage puisse être assumé par l'État (puisque d'ailleurs [illegible] [e]xiste pas, p. 156) ni même par le roi ou le chef séculier. — [illegible] [u]s d'ailleurs ici qui ressemble réellement à une Église qui

[illegible] pas toutefois jusqu'à voir un signe d'une particulière « intuition [illegible] les » du catholicisme dans ce fait que les prières des cérémonies [illegible] gnent souvent d'idées analogues. Il est beaucoup plus simple [illegible] religion populaire et cérémonielle, le catholicisme a naturellement [illegible] ormes de l'imagination primitive et s'est alimenté aux sources [illegible] gie des peuples enfants. Doit-on appeller « intuition des choses [illegible] aptitude à penser en sauvage australien?

constituerait systématiquement un dogme et des règles. Aussi ce qui fait la force du droit brahmanique est moins dans ce droit écrit qu'on pourrait imaginer être éclos dans cette « littérature » où le corps sacerdotal a révélé ses aspirations, qu'elle n'est, en réalité, dans la coutume et la tradition auxquelles le Brahmane savait recourir et s'adapter. On a pu s'élever avec quelque apparence de fondement (M. Lambert, *La fonction du droit civil comparé*), contre les abus du « romantisme juridique et s'efforcer, de trouver l'œuvre patiente d'une jurisprudence avisée là ou l'école historique ne veut voir qu'un droit coutumier spontanément éclos de la conscience collective. Mais quoique nulle part on ne puisse rencontrer un corps de « prudents » plus révéré que les Brahmanes, ceux-ci « ont dû faire acte de dépositaires plus que de créateurs ». — Pourquoi enfin, puisque, en somme, on peut trouver dans l'histoire de ce droit des traces de progrès, pourquoi ce progrès ne se serait-il pas traduit par une atténuation des peines? Dira-t-on que cela tient à ce caractère religieux constamment conservé par le droit brahmanique? « D'une manière générale, dit excellemment M. Bouglé, il ne suffit pas pour rendre compte des caractères d'une institution quelconque de constater qu'elle était enveloppée de religion. D'où lui vient ce nimbe aux yeux des hommes? Quelles raisons les incitaient à se la représenter comme sacrée? » (p. 165). C'est, pense M. B., un effet du système même de la caste qui ne laissant à l'intérieur même de chaque caste qu'un minimum de différenciation ne permet le développement d'aucune force capable de faire contrepoids au principe même de la séparation des castes, principe qui implique le maintien de la suprématie absolue du Brahmane. Ce principe de la séparation est le seul sentiment collectif sur lequel les Hindous s'accordent, et par conséquent, il possède une force permanente et irrésistible, le respect de ce régime est comme le « patriotisme des Hindous. Ils réalisent ce paradoxe de ne pouvoir s'unir que dans le culte de ce qui les divise ».

G. Belot.

George Chatterton-Hill. — Heredity and selection in Sociology. — Londres, Black; 1907, in-8°, 571-xxx p.

« C'est de la sélection que dépendent toutes les transformations et modifications du monde vivant » (p. 354). La sélection commence dans l'embryon où, d'après la théorie des « déterminants », un certain nombre de facteurs de variation biologique peuvent se trouver plus forts, mieux nourris que d'autres et l'emporter sur eux dans la direction à donner à l'évolution vitale (p. 48). La sélection se poursuit du sein des espèces animales et de l'espèce humaine en particulier (où elle est, il est vrai, souvent contrariée (p. 348); elle se poursuit dans

la vie sociale et peut seule assurer le progrès de l'humanité par la survivance des nations ou des races les plus aptes à la fois à la différenciation et à l'intégration. Telle est, nous semble-t-il l'idée maîtresse d'un ouvrage dont la première partie, presque exclusivement biologique, eût pu être abrégée ou mieux « fondue » avec le reste : les 173 premières pages ne sont en définitive que l'exposé des théories de Weismann sur la non-transmissibilité des caractères acquis et sur le plasma germinatif, en opposition avec les vues de Lamarck sur l'origine héréditaire des variations qui donnent naissance à de nouvelles espèces. Il s'agit surtout de montrer que les variations peuvent être spontanées, qu'elles dépendent principalement d'une prédisposition héréditaire plus ou moins vague à s'écarter du type spécifique, auquel les êtres vivants seraient naturellement ramenés si le conflit des « déterminants » d'abord, ensuite l'adaptation, ne venaient rompre l'équilibre antérieurement établi. Le progrès biologique, et le progrès social aussi, sont dus, d'une part à la tendance universelle à l'expansion vitale, qui entraîne des conflits, et, dans ces conflits, la survivance des plus aptes; d'autre part, à la nécessité biologique ou bio-sociologique de l'intégration ou adaptation interne, des éléments d'un même organisme en vue de son unité synthétique, avec élimination des éléments nuisibles.

Les sociétés contemporaines réalisent-elles les conditions du progrès? Cette question a amené l'auteur à étudier la « pathologie sociale » (IIe partie, p. 177-417). Le suicide, la folie, la syphilis, ont pour effet une « sélection à rebours », sans doute le suicide élimine beaucoup d'inaptes; la folie permet d'en interner un grand nombre; mais le suicide et la folie sont des indices d'une désintégration sociale qui va croissant; la syphilis multiplie les dégénérés, les difformes au point de vue mental et moral comme au point de vue biologique. De plus, les guerres éliminent précisément les plus aptes (p. 320). Les États d'Europe qui entretiennent plus de trois millions d'hommes sous les armes, se privent des meilleurs facteurs de progrès et se placent dans une infériorité manifeste, ne serait-ce qu'en matière économique, par rapport aux États-Unis qui n'écartent de la vie normale que 36 000 de leurs enfants. — En outre, ce sont les classes les plus pauvres qui partout ont une remarquable fécondité (remarquable au point de vue quantitatif, mais non au point de vue qualitatif), tandis que l'élite, les classes « supérieures », les plus aptes, présentent une natalité trois ou quatre fois moindre (p. 327). Enfin, des tendances humanitaires de plus en plus puissantes font conserver, soigner, une multitude d'êtres inaptes à la vie normale (p. 339) et le mariage devient ainsi dans bien des cas un péril social (p. 352) alors qu'en principe l'*amphimixis* est une cause de régénération par élimination des déterminants les plus faibles (p. 96-108 et 159). Il semble que l'on oublie et que l'on ignore les enseignements de la biologie sur les dangers de la

consanguinité et de l'hybridisme (Cf. p. 127, où l'auteur admet la thèse anthropo-sociologique et rejette celle de M. Bouglé). Aussi Spencer et Nietzsche avaient-ils raison de réagir contre le courant d'émotions et d'idées vaguement charitables qui font de la survivance des inaptes une des fins de la vie sociale actuelle. Au lieu d'accroître sans cesse par une préservation imprévoyante le nombre des scrofuleux, des tuberculeux (p. 348), des déments, des candidats à la folie, au suicide ou au crime, il faudrait développer chez les plus vigoureux les qualités qui permettent une sélection supérieure. Une grande fécondité est nécessaire (p. 357) afin que dans les luttes pour l'expansion sociale, dans les conflits qui décident du sort des races (p. 367) et dont la sphère s'élargit sans cesse (p. 401) puisse se manifester la plus grande variété d'aptitudes. Car c'est de la variation spontanée dans la lutte pour la vie que dépend surtout la réaction contre la tendance naturelle au stationnement et même à la régression (p. 359).

La concurrence effrénée préconisée par le libéralisme s'est montrée meurtrière sans profit (p. 460). Dans sa « banqueroute », le libéralisme qui est au fond de l'esprit révolutionnaire de tout le XIXe siècle, est obligé de verser soit dans le communisme anarchiste avec le triomphe brutal des plus forts préconisé par Stirner, soit dans le socialisme égalitaire qui, en supprimant les conflits, favorise la dégénérescence naturelle (p. 477). En présence de la *désintégration sociale* qui est la cause de tout le malaise politique et économique de nos jours, il faut recourir à des forces d'intégration qui résident non dans le domaine biologique, mais dans le domaine de la pensée et des aspirations proprement humaines. Ici apparaît la nécessité de ne pas considérer la sociologie et la psychologie comme de pures dépendances de la biologie (p. XX). La division du travail qu'entraîne la complexité organique devient dans la vie sociale un principe de différenciation, d'inégalités entraînant des sacrifices (p. 490) que l'esprit de solidarité même ne peut faire accepter s'il n'a pas une « sanction supra-rationnelle » (p. 492). La foi religieuse peut seule donner à l'homme l'aptitude au sacrifice et répondre aux « besoins supra-sociaux » de notre espèce (p. 514). Le Christianisme, dont la « forme la plus représentative est l'Église romaine » (p. 393) a perdu sans doute de son empire sur le monde civilisé (p. 235). Mais une sorte « d'idéalisme social », de « supra-rationalisme » (p. XXV) peut être considérée comme l'une des « variations », indispensables à une sélection supérieure, toujours possibles dans une société en progrès. C'est ainsi que le Japon a dû son élévation récente au rang de nation civilisée à l'adoption d'une « base spirituelle de la vie sociale » (p. 508). La science qui répond au besoin d'expansion et la religion qui répond au besoin d'intégration doivent coopérer pour assurer le progrès social.

G.-L. DUPRAT.

Dott. Antonino Marchese de' Luna. — Il suicidio nel diritto e nella vita sociale. Rome, Erm. Loescher, in-8°, 1907, 166 p.

Il semble difficile d'écrire un livre sur le suicide sans tenir compte de l'étude de M. Durkheim qui a si heureusement appliqué à un phénomène social, ordinairement examiné à un simple point de vue moral, une méthode vraiment scientifique. M. de' Luna n'a pas même cité l'ouvrage du sociologue français : il est resté au point de vue juridique et éthico-religieux pour établir que le suicide est un crime, punissable comme tous les autres, dans la personne de celui qui échoue dans sa tentative ou dans la personne de ses complices; il s'est abstenu comme à regret d'y voir le péché, l'offense à la divinité qui, aux yeux des croyants, a des conséquences d'outre-tombe (p. 4 et 14). Après avoir défini le suicide-non d'après les faits, mais d'une façon toute dialectique : l'acte qui met en péril la vie d'un individu en vertu de sa propre volonté, de son libre arbitre, que cet acte aboutisse ou n'aboutisse pas à la fin proposée, la mort (p. 7 à 10) — l'auteur montre qu'au fond l'individu qui se suicide a la nature d'un criminel, quelles que soient les excuses qu'on puisse faire valoir; « c'est un être capable de commettre n'importe quel délit, puisqu'il a pu attenter à sa vie... qui est pour lui le plus grand bien et qu'il ne possède pas en propre...; quel respect aura-t-il dès lors pour les biens et la vie d'autrui...? » (p. 16-17). L'argument nous paraît très faible : ceux qui se suicident après avoir commis un crime peuvent être accusés d'attenter indifféremment à la vie d'autrui et à la leur propre; mais combien d'autres se suicident qui n'ont aucune velléité de délit ou de crime, qui n'ont aucune impulsion coupable, et fuient soigneusement toutes les occasions de porter atteinte à la liberté ou à la propriété de leurs semblables ! Est-il plus vrai de dire que l'être qui se suicide est égoïste (p. 18); bien qu'il n'ait de haine ni pour lui-même, ni pour la société, qui parfois le désespère par son organisation défectueuse, cause de misère et de ruines ? (p. 24). On montrerait plus aisément que le suicide est la conséquence du relâchement général des liens sociaux (p. 25) et de l'absence de liens puissants rattachant l'individu à sa famille, à sa cité, à sa nation (p. 29); mais cette idée féconde est à peine exprimée.

A l'argumentation de Ferri fondée sur le droit qu'a l'individu de disposer de lui-même comme de tous ses biens, l'auteur oppose l'interdiction de tuer autrui avec son consentement (p. 38-39). N'est-ce pas l'affirmation du droit de propriété de la société sur tout individu que cette interdiction qui limite le droit de se suicider au point de le nier implicitement? Mais on peut objecter que la défense faite à quiconque de tuer autrui même avec son consentement n'est que la prohibition générale du meurtre portée à son extrême limite, par crainte des abus qui naîtraient fatalement du droit reconnu, dans un cas tout particulier, d'attenter à la vie d'autrui.

La société a le droit d'empêcher ses membres de lui nuire ; or le suicide nuit à la collectivité en l'alarmant (p. 41) et en contribuant à la désagrégation sociale par le mauvais exemple donné et presque toujours suivi (contagion morale). Mais un crime n'est pas seulement un acte nuisible à l'agrégat qui le condamne; c'est un acte réprouvé avec énergie par « la conscience collective » qui se trouve *offensée*. Se trouve-t-elle offensée par le suicide? Très faiblement dans certains cas, puisqu'il est, même pour l'opinion publique, des « suicides louables » (p. 60-66). N'approuve-t-on pas généralement les malheureux qui ont « mal tourné » de préférer la mort à la honte? Sans doute, le prétendu courage de ceux qui se suicident dans certaines circonstances est plus apparent que réel (p. 28); il est plus louable encore de réparer sa faute que de fuir la honte, qui n'est pas justifiée parfois (dans le cas du mari trompé par exemple, p. 59); le suicide direct ou indirect (p. 53), brutal ou moral (le lent suicide de celui qui abandonne peu à peu l'activité normale (p. 51), est toujours moralement répréhensible; mais il n'est pas possible d'en faire un crime au même titre que le meurtre d'autrui (sauf dans le cas où la femme enceinte donne la mort à son enfant près de naître en se tuant elle-même (p. 47).

Aussi la plupart des codes ne punissent-ils plus le suicide; cependant le code italien de 1889 édicte des peines pour les complices et les instigateurs (p. 94 et 109). L'un des arguments des partisans de l'impunité est qu'aucune peine ne peut rien contre des gens qui ont volontairement renoncé à la vie et n'ont échappé que contre leur gré à la mort froidement recherchée (p. 85 et 98). Mais il ne s'agit pas tant de punir que de mettre obstacle à la récidive et à l'imitation. L'éducation est insuffisante, même lorsqu'elle repose sur la foi religieuse aux sanctions d'outre-tombe (p. 123); des soins spéciaux ne peuvent être imposés qu'à ceux qui ont déjà donné des signes d'aliénation ou de faiblesse mentale (p. 137); l'amélioratiou des conditions d'existence, un régime économique et politique en vue d'une moindre concurrence vitale, d'une diminution de l'intempérance, de la débauche et de la misère (thèse de Morselli, p. 138-144), n'est pas aisée. L'auteur souhaite donc une sévère répression : mépris des dispositions testamentaires du suicidé (p. 154); droits civils et politiques enlevés après tentative de suicide (p. 156); interdiction sous peine d'amende de faire dans les journaux mention des suicides (p. 157); interdiction aux compagnies d'assurances sur la vie de payer les primes aux héritiers de l'individu qui s'est donné volontairement la mort (p. 126-128). Quant aux mesures préventives, elles sont toutes résumées dans l'expression : progrès moral des collectivités (p. 166).

Sans considérer le suicide comme un véritable crime ou un délit, on peut souscrire à l'adoption de mesures énergiques pour réprimer la tendance à la mort volontaire, tendance de plus en plus manifeste dans les agrégats sociaux les plus troublés et où croît aussi la crimi-

nalité; mais ce qui importe surtout, c'est l'éducation de l'*effort* volontaire dans les meilleures conditions possibles d'intégration sociale.

G.-L. Duprat.

III. — Histoire de la philosophie.

Erminio Troilo. — La Filososofia di Giordano Bruno. Fratelli Bocea, Editori, Torino, 1907.

Etude vibrante, et en même temps de discussion minutieuse, sur le grand précurseur italien. Nul personnage n'est représentatif à un plus haut point, selon M. T..., de cette époque érudite, révolutionnaire, mystique, dionysiaque, positive, que fut la Renaissance. A travers la silve obscure des scolastiques et des théosophies, il cherche sa voie vers un monisme concret qui (toute métaphysique étant pour M. T. un dualisme), est essentiellement une anti-métaphysique, ou du moins, dirons-nous, veut l'être. Unité et infinité sont les seules idées capitales de cette doctrine, à première vue encombrée « de détritus et de scories » des philosophies antérieures; mais chez Bruno la métaphysique n'est jamais, selon M. T., qu'une « écorce verbale » : L'infini de Bruno est un infini qualitatif, non en extension, qui n'a ni centre ni circonférence, identique à l'unité absolue laquelle est elle-même vérité. Par un double mouvement d'ascension et de descente l'esprit s'élève à la réalité suprême, cime lumineuse où viennent se confondre philosophie, science et poésie, et cette réalité une s'épanche et se diversifie dans les existences particulières (*volto labile, mobile, corrotibile di un immobile e eterno essere*). Tour à tour le néo-platonisme, le naturalisme théosophique de l'époque, l'hylozoïsme, sont utilisés par Bruno afin d'absorber plus complètement Dieu dans la nature. Mais de la conception d'un esprit universel qui serait dans le monde « comme un pilote dans son navire » (*nocchiere*), le dualisme peut encore renaître. Enivré par les découvertes astronomiques de son temps qui ont produit un véritable renversement de valeurs, Bruno ne se satisfera que d'une doctrine dans laquelle Dieu est non pas seulement monade universelle, mais substance, matière et totalité des choses, la force et la matière étant du même coup identifiées. — Admettons toutefois que son Spinozisme anticipé ne soit qu'un acheminement vers un matérialisme d'ailleurs enthousiaste et poétique, et vers un athéisme absolu, accompagné des formes révérencieuses usitées alors à l'égard de ces hautes matières qui demandent une inspiration plus qu'humaine. N'y-a-t-il pas malgré tout une métaphysique chez un penseur pour qui le monde du devenir n'est qu'agitation superficielle sur l'océan de l'être immobile dans sa profondeur, et chez lequel l'atomisme est dépassé par un monadisme annonçant Leibniz et faisant se rejoindre les deux infinis sous la conception du

« tout est dans tout ». Et d'autre part une doctrine qui combine Parménide avec Héraclite et avec l'évolutionnisme dont Bruno nous est donné pour précurseur, ne menace-t-elle pas à tout moment de redevenir un dualisme? Le monisme de Bruno nous apparaîtra peut-être plus compréhensible et plus justifiée, si l'on fait état des recherches dans lesquelles s'engage de nos jours la métachimie et qui font entrevoir une vérification possible des idées des alchimistes sur la transmutation. A envisager les choses de ce biais il deviendrait possible de faire rentrer sa philosophie, suivant l'opinion de M. T., dans cette catégorie de doctrines qui de Bacon à Galilée, et de Kost aux pragmatistes et à quelques savants de nos jours, sont surtout des théories de la science, faisant l'économie d'une métaphysique. — Sur un autre point M. T. semble s'élever avec raison contre l'importance centrale attribuée dans la doctrine de Bruno, essentiellement ontologique et réaliste, au principe éminemment gnoséologique et dialectique de l'identité des contraires. Ce n'est point ici une philosophie de l'identité. Chez Bruno l'identification des contraires apparaît simplement comme un résultat et une conséquence de la doctrine, non comme son principe; elle se dégage pour nous du mouvement de pensée du philosophe, et d'une conception qui fait s'effacer dans la continuité de l'être absolu la multiplicité des existences particulières. De toute façon, les rapprochements justes ou inexacts auxquels les idées de penseur du Nola ont prêté et prêteront sans doute avec les doctrines à venir, confirment son rôle de semeur d'idées et de précurseur, éloquemment mise en lumière dans cette monographie.

J. Pérès.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The Psychological Review.

Monographs Supplements, vol. VIII, nos 2 et 3, 1907.

J. B. Watson. *Kinæsthetic and Organic Sensations : their Role in the Reactions of the White Rat to the Maze* (n° 2 du volume, 100 p.). — Cette étude constitue une contribution très intéressante à la psychologie animale. L'auteur résume d'abord les recherches faites antérieurement sur la manière dont divers animaux placés dans un labyrinthe apprennent à s'y diriger. Il a expérimenté lui-même sur des rats blancs : ils avaient à atteindre leur nourriture placée au centre du labyrinthe employé. Il s'est préoccupé surtout de comparer les résultats obtenus avec des animaux normaux et ceux fournis par des animaux dont les sens étaient plus ou moins détériorés. Les expériences sur lesquelles il appuie ses conclusions ont consisté principalement à faire apprendre à ses sujets le labyrinthe à la lumière et dans l'obscurité, à supprimer plus ou moins radicalement chez certains le sens de la vue, celui de l'odorat, celui de l'ouïe et celui du toucher. La perte de la vue seule, de l'odorat seul, de l'ouïe seule, de sensations tactiles qu'on pourrait supposer importantes, ne modifie pas sensiblement la conduite des rats dans le labyrinthe; de même (d'après des expériences faites sur un seul animal) la perte à la fois de la vue, de l'odorat et des sensations fournies par les poils du museau du rat. Par élimination l'auteur se trouve ainsi conduit à cette conclusion, qu'il n'appuie d'ailleurs pas d'arguments positifs, que « le rat blanc exécute les changements de directions corrects dans le labyrinthe en se basant sur les sensations intra-organiques — les sensations cinesthésiques associées aux sensations organiques probablement et peut-être aux sensations statiques ». Un fait intéressant, signalé par l'auteur, est que le rat blanc serait de quelque manière sensible aux changements de direction absolue (obtenus en faisant tourner d'une expérience à une autre le labyrinthe) dans un plan horizontal; ce fait, difficile à comprendre, demanderait à être soigneusement vérifié.

Le fascicule 3 du même volume de *The Psychological Review* contient les études suivantes :

E.-H. Cameron. *Réactions tonales* (pp. 227-300). — Les expériences de l'auteur ont porté sur les trois points suivants : 1° Tenir pendant un temps modérément long un son; 2° Imiter avec la voix un son

produit par un tuyau d'orgue; 3° Imiter ainsi un son pendant qu'un autre son est produit de la même manière dans un but de distraction. Les principaux résultats obtenus ont été les suivants :

1° Lorsqu'on chante un son, il se produit d'ordinaire une élévation marquée soudaine de la hauteur près du début du son.

2° Tout son chanté présente sous le rapport de la hauteur des irrégularités.

3° Il existe entre différents individus des différences marquées quant à l'aptitude à imiter exactement un son donné.

4° Il y a tendance à chanter un son plus haut qu'il ne devrait être chanté. Ainsi, la fin d'un son est généralement plus haute que le commencement, et le son chanté est presque toujours plus haut que le son donné.

5° Les sons chantés influencés par d'autres sons produits simultanément dans un but de distraction sont d'ordinaire consonnants avec ceux-ci. Quand le son distrayant est dissonnant avec le son à imiter, la distraction a plus de chances de se produire que si les deux sons sont consonnants.

L'auteur termine son travail par une explication théorique des faits constatés.

F.-N. Freeman. *Expériences préliminaires sur les réactions par l'écriture* (pp. 301-333). L'auteur a étudié quelques mouvements simples fondamentaux qui se produisent dans l'écriture (tracés de lignes droites, de cercles, etc.). Un point intéressant considéré par lui est la réaction par laquelle on arrête un mouvement. L'instrument dont il s'est servi lui a permis de déterminer la forme du mouvement, sa vitesse et les changements de pression qui peuvent se produire pendant les tracés. Il a constaté, entre autres, les faits suivants :

Les réactions d'arrêt sont sensiblement plus longues que celles de départ; en général, l'arrêt d'un mouvement n'est pas soudain, il s'effectue par un ralentissement graduel. La réaction qui consiste à changer la direction d'un mouvement est particulièrement lente.

D'ordinaire, quand il s'agit de tracer continûment deux lignes à angle droit (ligne « horizontale » succédant à une ligne « verticale »), le mouvement horizontal ne suit pas continûment le mouvement vertical, il y a arrêt du dernier avant que le premier ne commence; en outre, le mouvement horizontal ne se réalise pas en général exactement tout d'abord, une composante verticale persiste, qui ne disparaît que peu à peu et qui fait qu'au début le tracé est courbe, au lieu d'être rectiligne.

Quant aux pressions, on constate des variations de pression entre le signal précédant la réaction et celle-ci, et pendant le cours du tracé; un changement marqué de pression, d'ordinaire un accroissement, se manifeste immédiatement après le début de la réaction.

L'auteur termine par une discussion théorique, où il insiste d'une

part sur la différence des conditions dont dépendent, par exemple, l'arrêt et le commencement d'un mouvement, différence qui explique le temps plus long nécessaire pour l'arrêt, d'autre part sur le fait que beaucoup de particularités des réactions échappent à la conscience du sujet.

H. N. Loomis. *Réactions à des poids égaux de volumes différents* (pp. 334-348). — Les expériences ont été faites avec une grande boîte et une petite, qu'il s'agissait de soulever les yeux ouverts (dans le plus grand nombre des cas). Le principal résultat est que dans la grande majorité des cas la grande boîte a été soulevée plus rapidement que la petite. La différence de temps diminue à mesure qu'on répète l'expérience. Ces faits s'expliquent par l'adaptation musculaire qui précède le soulèvement des poids.

C. H. Judd et D. J. Cowling. *Études sur le développement de la perception* (pp. 349-369). — Une figure composée de lignes droites et courbes était présentée à chaque sujet pendant dix secondes, puis cachée. Il s'agissait pour le sujet de la reproduire immédiatement. La figure était exposée ensuite de nouveau pendant dix secondes et le sujet essayait de la reproduire comme la première fois; et ainsi de suite pendant un certain nombre d'expériences. Tantôt le sujet fermait les yeux pendant la reproduction de la figure, tantôt il voyait ses mouvements mais non le dessin qu'il traçait, tantôt enfin il voyait à la fois ses mouvements et le dessin.

Les résultats obtenus mettent en évidence la complexité du processus de perception. En général il y a erreur quant aux dimensions des dessins, ceux-ci étant trop grands (sauf quelquefois les yeux fermés). Les diverses phases du processus perceptif restent à un haut degré inconscientes pour le sujet. Le processus varie d'un sujet à un autre, tel dirigeant d'abord son attention sur l'aspect général de la figure, tel autre sur les détails d'une partie de la figure. Une partie du dessin, dans les reproductions successives de la figure, peut s'améliorer, alors que d'autres deviennent moins exactes. Le temps nécessaire pour une reproduction exacte varie d'un sujet à un autre. Il ne faut pas beaucoup plus de temps pour une reproduction exacte avec les yeux fermés qu'ouverts. La grande majorité des sujets reproduisit avec le plus d'exactitude les trois premières lignes d'une figure (qui en comprenait 7) et la dernière.

C. H. Judd. *Photographie de mouvements de convergence et de divergence* (pp. 370-423). — L'auteur a étudié, en photographiant les yeux pendant qu'ils se mouvaient, les mouvements de convergence et de divergence qui se produisent pour fixer successivement deux points. Ces points étaient placés tantôt dans le plan médian de la tête, tantôt l'un et l'autre sur l'axe optique de l'un des yeux. Un des sujets considérés était borgne.

Il résulte des intéressantes expériences de l'auteur qu'en général les

deux yeux, pour passer de la fixation d'un point situé dans le plan médian de la tête à celle d'un autre point situé dans le même plan, n'exécutent pas des mouvements de même forme et ne se meuvent pas avec la même rapidité. Souvent un œil joue le rôle d'œil directeur par rapport à l'autre; cet œil directeur n'est pas nécessairement celui dont l'acuité est la meilleure. D'après J., la relation qui s'établit dans ces mouvements entre les deux yeux repose probablement sur des différences périphériques musculaires.

Le temps nécessaire pour la fixation par convergence ou divergence est relativement long, comparé à celui qui est nécessaire pour la fixation par mouvements parallèles (latéraux). La tendance à mouvoir les yeux dans le même sens est plus fondamentale que la tendance à les mouvoir en sens contraire comme dans la convergence; aussi parfois constate-t-on des mouvements parallèles, qui ne devraient pas se produire, venant troubler, à certains moments, les mouvements de convergence. L'ajustement binoculaire de convergence est un processus complexe dans lequel des tendances monoculaires et des tendances à des mouvements parallèles des deux yeux doivent être surmontées et remplacées par une forme supérieure, plus élaborée, de coordination.

B. BOURDON.

Ve CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Le Ve Congrès international de philosophie se tiendra à Heidelberg du 31 août au 5 septembre 1908, sous la présidence du Prof. WINDELBAND. Il comprendra sept sections : Métaphysique et Philosophie de la Nature, Psychologie, Théorie de la Connaissance et Logique, Éthique, Esthétique, Philosophie de la Religion, Histoire de la Philosophie. — Les adhésions et communications doivent être adressées au Secrétaire général : Dr ELSENHANS, Plöck, 79, Heidelberg. La cotisation est de 20 marks.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

E. Mach. — *La connaissance et l'erreur*, trad. par Dufour. In-12, Paris, Flammarion.

Xénopol. — *La théorie de l'histoire*. In-8, Paris, Leroux.

Mazarella. — *Les types sociaux et le droit*. In-12, Paris, Doin.

Laccasagne. — *La peine de mort et la criminalité*. In-12, Paris.

Sechehaye. — *Programmes et méthodes de la linguistique théorique : Psychologie du langage*. In-8, Paris, Champion.

E. Boirac. — *La psychologie inconnue : Contribution à l'étude expérimentale des sciences psychiques*. In-8, Paris, F. Alcan.

Boutard (L'abbé). — *Lamennais : sa vie et son œuvre*, II. In-8, Paris, Perrin.

Abd-oul-Béha. — *Les leçons de Saint-Jean d'Acre*, trad. du persan par H. Dreyfus. In-12, Paris, Leroux.

L. Bloch. — *La philosophie de Newton*. In-8, Paris, F. Alcan.

Revault d'Allonnes. — *Psychologie d'une religion*. In-8, Paris, F. Alcan.

J. A. B. — *De la vraie civilisation*. In-12, Paris, Fischbacher.

E. Gikan. — *Job fils de Job : essai sur le problème du mal*. In-18, Paris, Fischbacher.

Roques. — *L'homme, de la spéculation à la réalité*. In-8, Montpellier, Coulet.

F. Charpin. — *La question religieuse : enquête internationale*. In-12, Paris, *Mercure de France*.

P. Hartenberg. — *Physionomie et caractère*. In-8, Paris, F. Alcan.

J. M. Baldwin. — *Thought and Things or genetic Logic*, vol. II. In-8, London, Swan et Sonnenschein.

Schiller. — *Plato or Protagoras?* In-12, Oxford.

Williams (Marie). — *Six Essays on the platonic theory of Knowledge*. In-12, Cambridge, University Press.

Davenport. — *Value and Distribution*. In-8, Chicago.

Münsterberg. — *Die Philosophie der Werte : Grundzüge einer Weltanschauung*. In-8, Leipzig, Barth.

E. de Cyon. — *Das Ohrlabyrinth als Organ der mathematischen Sinne zur Raum und Zeit*. In-8, Berlin, Sprenger.

J. Pikler. — *Das Beharren und die Gegensätzlichkeit des Erlebens*. In-8, Stuttgart, Kosmos.

Vorländer. — *Geschichte der Philosophie*, 2 vol. In-12, Leipzig. Dürr.

A. Riehl. — *Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System*. In-8, Leipzig, Engelmann.

A. Bonilla y San Martin. — *Historia de la filosofia española*. In-8, Madrid, Suarez.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LES SENS ESTHÉTIQUES

L'ensemble des arts dont l'existence historique et l'organisation collective s'imposent à l'esthéticien comme un fait objectif, et même comme *le fait esthétique par excellence*, relève de deux sens seulement : la vue et l'ouïe. La musique, la poésie et leurs dérivés sont des arts auditifs ; l'architecture, la sculpture, la peinture et leurs multiples modalités sont des arts visuels. Le drame sous toutes ses formes est une combinaison de ces deux catégories. Tout ce qui ne participe pas de ces sens ne peut être qu'un art très inférieur, un art discutable et discuté, comme la danse ; ou bien une institution de pur luxe ou de bien-être, extérieure à l'art, comme la parfumerie, la cuisine ou la recherche du confort matériel. Les sensations inférieures qui correspondent à ces activités : contacts, températures, odeurs, saveurs ou états cœnesthésiques, sont agréables ou pénibles ; elles ne sont pas belles ou laides par elles-mêmes.

Il y a donc deux « sens esthétiques » ou « sens supérieurs », et il n'y en a que deux. C'est un fait qui s'est imposé de tout temps à toutes les écoles d'esthétique : depuis Socrate et Platon, qui agite longuement la question [1], ou Aristote, qui n'attribue aux corps célestes que les deux sens supérieurs [2], jusqu'à l'école allemande et l'école anglaise modernes, dans leur conception commune du « jeu », dont le caractère désintéressé ne semble appartenir qu'à ces deux sortes de sensations.

Nous pouvons donc poser comme un point de départ incontestable cette donnée universelle, qu'il s'agira d'expliquer : *les arts historiquement organisés ne s'adressent jamais directement qu'aux deux seuls sens supérieurs : la vue et l'ouïe.*

1. Platon, *Premier Hippias* (apocryphe).
2. Aristote, fragm. 48 (éd. Rose). — Son disciple Aristoxène attribuait à tous les sens une harmonie, mais à ces deux seuls une harmonie supérieure et une nature divine (Philodème, *De Musica*, p. 54, éd. Kemke ; Plutarque, *De Musica*, 1 140 *a*, *b*, éd. Th. Reinach, § 251 ; Ptolémée, *Harmon.*, I, 1 ; III, 3).

Toutefois, si ce fait s'est imposé de façon irrésistible à travers l'histoire, les raisons par lesquelles on le justifie traditionnellement ne sont pas adéquates à son importance et à sa véritable signification. Quelques psychologues modernes ont donc pu essayer de le contester. Il n'est pas sans intérêt d'examiner ce que valent ces raisons, ce que vaut cette critique, et comment on peut compléter en définitive ces deux points de vue opposés, manifestement insuffisants.

I· — La doctrine traditionnelle.

Il n'est pas facile de réduire à l'unité les arguments en apparence très nombreux et très divers par lesquels les traités d'esthétique s'efforcent de justifier en droit le privilège et même le monopole de fait dont jouissent les deux sens supérieurs. Peut-être cependant cette multiplicité est-elle plus apparente que réelle : elle révèle plus d'ingéniosité que de véritable richesse. On peut en effet ramener toute cette argumentation à trois points de vue fondamentaux : d'abord l'organisation des impressions, c'est-à-dire à la fois leur constitution psycho-physiologique interne, et leurs associations externes; — ensuite leur extension dans l'espace et dans le temps; — enfin leur genèse, résultante et synthèse de tous les autres facteurs. En réunissant ces trois éléments, essentiels en toute chose : l'organisation, l'extension et le devenir, et en examinant chacun d'eux d'abord objectivement dans la nature même des impressions, ensuite subjectivement dans les réactions que notre conscience leur oppose, nous aurons toute chance d'épuiser les arguments traditionnels présentés sur cette question.

Objectivement, les impressions esthétiques sont constituées par des rapports simples, et par là facilement intelligibles. Les formes simples sont en général jugées belles ou tout au moins agréables à l'œil; non toutefois les plus rudimentaires, comme le carré ou la circonférence, mais des formes d'une simplicité plus subtile et non moins réelle, comme la célèbre « section d'or », qui divise une longueur en moyenne et extrême raison, de telle sorte que le même rapport y joint les parties au tout, et les parties entre elles. Zeising

et Fechner l'ont étudiée avec profondeur, l'un *a priori*, et l'autre expérimentalement. Quant à la musique, on sait depuis les Pythagoriciens en Occident, et même plus anciennement en Orient, qu'elle est le domaine de prédilection des rapports simples, de l'harmonie prise dans tous les sens, même dans le sens numérique, si bien qu'on la définit volontiers avec Leibniz « un exercice inconscient de l'arithmétique ». Les rapports des impressions sonores sont simples à la fois dans leurs rythmes et dans leur consonance, qui n'est peut-être elle-même, comme le veut Lipps, que la forme inconsciente d'un rythme interne[1].

Au contraire, on ne saurait signaler rien d'analogue dans les sensations inférieures : nul rapport simple des excitations ne paraît y posséder un caractère plus esthétique, ni même simplement plus agréable que tout autre rapport; et d'ailleurs les impressions ne peuvent en être simples au même titre que celles de la vue et de l'ouïe : car l'excitation lumineuse ou sonore ne se transmet évidemment pas à distance de la même façon qu'une chaleur envahissant de proche en proche un milieu bon conducteur, qu'une pression qui s'irradie, un goût, un parfum qui se traduisent par un effet chimique dans nos organes. Le caractère tout spécial des sens esthétiques, à ce point de vue, est donc bien établi.

Subjectivement, cette simplicité des rapports se traduit par la possibilité d'une analyse et d'une synthèse poussées jusqu'à un degré que ne connaissent pas les sens inférieurs. La supériorité dans l'analyse correspond à son tour à une sensibilité beaucoup plus sûre et beaucoup plus aiguisée. Nous pouvons distinguer dans les formes tous leurs éléments et analyser leurs rapports géométriquement exacts; dans un accord l'oreille du musicien discerne chacun des sons composants.

Les théoriciens de l'optique et de l'acoustique ont essayé de montrer que cette subtilité tient à la présence, dans l'oreille interne ou dans la rétine, d'organes terminaux très différenciés, dont l'action est individuelle : Helmholtz a popularisé les hypothèses du « clavier auditif » ou des trois fibres de la rétine. Et si ces hypothèses devenues classiques ne sont peut-être pas définitives,

1. Th. Lipps, *Psychologische Studien*, Leipzig, 1885, p. 94 et suiv.

leur présence, tout au moins, témoigne de la réalité du fait et de la nécessité de l'expliquer.

On admet, par contre, avec W. James, que le goût complexe de la limonade ne saurait être décomposé par une simple observation intérieure de notre impression sans le secours des expériences extérieures qui nous ont permis d'éprouver à part chacun des éléments qui le constituent. De même, rien de si obtus que le sens des températures, variable d'ailleurs avec la chaleur propre de nos organes; et que le toucher, du moins le toucher passif, d'une sensibilité très différente suivant les régions de la périphérie, comme le compas de Weber le montre aisément.

Or cette facilité de l'analyse donne à l'intelligence un aliment que les autres sensations ne comportent pas : pour réfléchir sur un objet, il faut d'abord y distinguer des rapports et en isoler les termes, fût-ce inconsciemment. L'école rationaliste a de tous temps insisté sur cette supériorité des sens intellectuels parmi les autres.

Quant à la synthèse, cette faculté de combinaison a paru à Gurney encore plus caractéristique : les sens supérieurs, dit-il, ont seuls le pouvoir de réunir en groupes leurs impressions, c'est-à-dire de percevoir des « formes », tandis que les sens inférieurs ne connaissent que des impressions purement sensorielles[1]. En un sens large, il n'y a de beauté que dans les rapports formels; l'art est une organisation complexe qui suppose la richesse dans la synthèse comme dans l'analyse de ses données.

Examinons maintenant les rapports des éléments de la sensation non plus entre eux, mais avec d'autres, — avec des idées ou des sentiments par exemple.

Les images des sensations supérieures sont riches en associations variées. La fonction de signification qui leur est universellement assignée en est la preuve objective. L'organisation des systèmes de signes auditifs ou visuels est la caractéristique des langues et des écritures. Toujours facilement accessibles, maniables, simples et indéfiniment variés, ces deux sortes de signes sont naturellement les plus représentatifs de tous. Une telle fécondité dans l'association est d'ailleurs une conséquence de la facilité dans

1. E. Gurney, *The power of sound*, Londres, 1880, chap. I.

l'analyse. C'est un fait que tous les autres systèmes de signes, comme les alphabets tactiles des aveugles, ne sont qu'un pis aller très inférieur.

Nous constatons de même subjectivement l'extrême richesse des suggestions que nous fournissent les sens supérieurs. Fechner le premier, après les indications de Lotze et de l'école anglaise, a nettement introduit l'association parmi les « principes » ou « lois esthétiques »[1]. Sous une forme plus vague, ce facteur indirect s'est appelé plus fréquemment chez les modernes la « suggestion », la « sympathie » ou l' « objectivation esthétique du moi », l'*Einfühlung* chère à presque toute l'école allemande contemporaine[2]. Or on répète depuis Aristote que, si les autres données sensibles nous présentent l'image des passions, le rythme est la palpitation de la passion elle-même[3]. Quant aux formes, c'est elles avant tout qui nous invitent à construire, selon l'expression de Lipps, toute une « mécanique esthétique », par laquelle nous identifions nos états internes avec ceux que nous supposons dans les lignes extérieures, suivant qu'elles se raidissent comme les verticales, se reposent comme les horizontales, ou détendent leur effort avec l'élasticité des spirales[4]. Aucune des autres sensations ne détermine en nous pareille « sympathie » : il semble qu'elles restent davantage enfermées en elles-mêmes, comme des impulsions purement utilitaires et égoïstes.

Nulle autre supériorité des sens esthétiques n'a paru aussi importante. En effet, à part l'école de Fechner, qui pour justifier ses procédés expérimentaux devait nécessairement soutenir la valeur esthétique de l'impression directe des sens à côté de leur valeur associative, la plupart des esthéticiens estiment que la signification esthétique des sensations ne réside pas tant dans la nature de la sensation même, que dans celle des sentiments qui lui sont

1. G.-Th. Fechner, *Das Associationsprincip in der Æsthetik*, 1866; *Vorschule der Æsthetik*, Leipzig, 1876, t. I, chap. IX. — Voir Ch. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, 1908, p. 98 et suiv.

2. Pour l'exposé de ces conceptions et le développement de l'idée de « sympathie symbolique », voir E. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, 1896. — Pour la bibliographie de l'*Einfühlung*, voir la 5e édition de la *Physiologische Psychologie* de Wundt, Leipzig, 3 vol., 1903.

3. *Problèmes musicaux* (XIX) attribués à Aristote, éd. F.-A. Gevaert.

4. Th. Lipps, *Raumästhetik und geometrisch-optische Taüschungen*, Leipzig, 1897; Zur « ästhetischen Mechanik », *Zeitschrift für Æsthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, t. I, 1906, p. 1-29.

associés. Il faudrait donc dire : il n'y a pas de *sens* esthétiques; il n'y a en réalité que des *sentiments* esthétiques ou inesthétiques[1] : ceux-ci purement sensoriels ou actifs; ceux-là doués d'un contenu représentatif ou affectif différent du plaisir ou de la douleur sensoriels purs et simples[2].

Ainsi les sens esthétiques sont privilégiés dans leurs associations extérieures autant que dans leur constitution interne.

Leur extension dans l'espace n'est pas moins caractéristique.

Les impressions visuelles et sonores agissent à distance. Au contraire, le toucher ou le goût ne s'exercent que par le contact des objets sentis; l'odorat même exige une dissolution de particules matérielles à la surface de nos muqueuses, c'est-à-dire encore une adhérence; et le goût implique une destruction égoïste et utilitaire de l'objet perçu.

Or cette différence objective entraîne une indépendance bien plus grande des sensations supérieures par rapport à l'organisme. Elles l'intéressent moins immédiatement; elles nous renseignent bien plus sur l'état des objets extérieurs que sur les modifications de notre propre corps. Pour le dire d'un mot, qui évoque à lui seul bien d'autres idées, les sens inférieurs expriment surtout la vie végétative; les autres, la vie de relation[3].

La manière d'être ou l'extension des impressions esthétiques dans le temps est privilégiée comme leur répercussion dans l'espace.

Les excitations sonores et visuelles sont discontinues. Elles le sont d'abord par leurs éléments mêmes : toute vibration, aussi minuscule qu'elle soit, passe par un maximum et un minimum d'élongation, par une activité et un repos successifs de l'organe; de telles impressions sont donc en elles-mêmes intermittentes. Elles le sont encore dans leur ensemble : nous pouvons connaître l'obscurité et le silence absolus, ou presque absolus (car un minimum d'excitation subjective persiste malgré tout dans les deux organes, sous la forme d'un son propre de l'oreille ou d'une lumière propre à la rétine); tandis que nous ne pouvons matériellement pas être

1. G. Fanciulli, *La coscienza estetica*, Turin, 1906, p. 159.
2. L. Witasek, *Grundzüge der allgemeinen Æsthetik*, Leipzig, 1904, p. 203, 214.
3. L. Bray, *Du beau, essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique*, 1902, p. 32, 35 (F. Alcan).

un seul moment dépourvus de tout degré de température, de tout contact, de toute cœnesthésie, ni même peut-être de tout état plus ou moins appréciable du goût et de l'odorat. A un autre point de vue, les sensations inférieures, surtout les températures et les pressions, nous présentent toutes plus ou moins une continuité de degrés dont l'aspect est facilement quantitatif; tandis que les variations des sons et des formes sont encore plus des changements de qualité que de quantité; une déformation de lignes est une altération du mode de l'impression; et les Allemands appellent avec raison la « hauteur » du son, sa « qualité » (*Tonqualität*).

A ce caractère objectif correspond subjectivement un mode de réaction très significatif. Une longue durée dans les impressions supérieures est toujours supportable; elle n'en altère guère la qualité, puisque l'organe se répare de lui-même pendant les intermittences; enfin le rappel dans la mémoire en est toujours facile.

Les représentations intellectuelles des sens supérieurs sont constamment à notre portée; les autres, plus affectives, liées de plus près à l'état de notre organisme, sont plus rebelles, comme l'émotion elle-même, à l'appel du souvenir; et c'est le plus souvent peut-être par l'intermédiaire des sensations supérieures que nous en obtenons la reviviscence; il en est ainsi du moins pour la majorité des types psychologiques normaux. Car si la remémoration d'une odeur ou d'une saveur en présence d'une sensation contradictoire des mêmes sens est difficile, il n'en est de même, ni pour les formes ni pour les sons : témoin les combinaisons qu'élabore le peintre, et qu'il amalgame à l'image de ses modèles ou aux suggestions passives de ses souvenirs; témoin aussi les constructions polyphoniques du musicien, lorsqu'il surajoute par l'esprit une cinquième voix à un chœur de quatre parties, comme le faisaient usuellement les improvisateurs du contre-point *alla mente*.

Au reste, les sensations inférieures réapparaissent affectées souvent d'une « tonalité » émotive tout autre, si l'état de notre organisme a changé dans l'intervalle : d'agréables elles peuvent fort bien devenir à la longue neutres, ou même pénibles. Les plaisirs ou les douleurs des sens supérieurs peuvent au contraire renaître indéfiniment avec la même tonalité affective. Cette facilité particulière et cette constance de la reviviscence a paru capitale à certains psychologues : Marshall, par exemple, y voit un équivalent

ou un substitut empirique de la conception rationaliste de l'universalité dans le jugement de goût, — ce paradoxe de l'esthétique kantienne : l'universalité sans concept! — et il définit systématiquement comme esthétique tout plaisir susceptible de remémoration durable[1].

La genèse de la sensibilité supérieure est naturellement une résultante des facteurs précédents, envisagés à la fois dans leur action objective sur nous et dans notre réaction subjective sur eux.

Si l'on considère l'ensemble de l'échelle animale, on voit facilement que les deux sens esthétiques n'obtiennent tout leur développement ou tout leur rôle que dans les espèces supérieures. Ils sont la différenciation ultime du toucher, spécialisé dans la perception des variations périodiques de pression par l'oreille, qui est surtout, comme l'a montré P. Bonnier, un sens manométrique[2]; et dans celle des modifications chimiques produites dans nos tissus rétiniens par les vibrations lumineuses; car la vue, comme l'a indiqué Wundt, peut être prise pour le type des « sens chimiques », comme l'ouïe des « sens mécaniques ». Chez beaucoup d'animaux inférieurs, comme d'ailleurs, par un phénomène de régression, chez certains sourds-muets et probablement certains aveugles-nés, cette sensibilité est encore indifférenciée : ces êtres ne perçoivent donc les sons que comme nous sentons par l'épiderme les secousses mécaniques; et la lumière ou les couleurs, que comme une modification chimique ou calorique. Bref aucune qualité spécifique ne s'ajoute encore chez eux aux formes inférieures de la sensibilité, plus immédiatement liées aux nécessités de l'organisme, et par conséquent les premières apparues dans l'échelle des êtres.

La vue et l'ouïe s'affirment donc, dans l'évolution, comme des sens de luxe, libres et désintéressés dans leur jeu. C'est pourquoi aussi la zone neutre, qui n'est, comme ton affectif, ni pénible ni agréable, est chez eux beaucoup plus étendue : dans leurs domaines il faut aller jusqu'aux limites extrêmes de la sensibilité pour trouver trace de douleur appréciable : bruits très graves ou très aigus, intensités exceptionnelles de la lumière. La zone entière

1. H. Rutgers Marshall, *Pain, pleasure and æsthetics*, Londres, 1894, chap. VI; *Æsthetics principles*, New-York, 1895, chap. V-VI.
2. P. Bonnier, *L'oreille*, 5 vol., 1896; *L'audition*, 1901; *La voix, sa culture physiologique*, 1907, p. 80 (F. Alcan).

des sons musicaux ou des couleurs et des éclairements usuels est par elle-même indifférente, tandis que toute odeur, toute saveur, et même toute température, nous paraissent ou agréables ou pénibles; peut-être même la zone prétendue neutre entre ces deux pôles n'est-elle qu'une fiction, une limite inexistante, qui ne représente réellement qu'une hésitation, un équilibre entre les deux tendances contraires; celles-ci pourraient donc être seules concrètes et réelles : de l'équilibre de deux forces opposées on ne doit pas conclure à l'absence de toute force.

Les sens supérieurs sont donc seuls relativement désintéressés. Leurs données restent étrangères aux désirs spontanés de l'être, — jusqu'à ce que l'art leur ait surajouté du dehors un intérêt artificiel. Leur activité est donc un jeu. Et comme leur exercice est plus réceptif qu'actif, à l'inverse de tous les autres, ce jeu peut seul être appelé esthétique. Telle est la position de la plupart des évolutionnistes, comme Spencer et Grant Allen[1].

Avec cette conception, aujourd'hui classique[2], qui suppose la constitution génétique d'une activité de jeu, nous épuisons, semble-t-il, les arguments traditionnels présentés par les écoles modernes.

Cette argumentation consacrée, en apparence fort solide, repose en partie sur des faits inexacts, en partie sur un cercle vicieux; enfin, sa valeur positive se réduit à établir une différence de degrés insensibles, là où les réalités objectives sembleraient supposer davantage.

Des faits invoqués, quelques-uns sont inexacts ; on leur ferait aussi bien démontrer la thèse inverse; et nous verrons d'ailleurs qu'on s'y est essayé. Par exemple, les sens inférieurs semblent être non pas moins, mais plus riches en suggestions que les autres : ce qui se comprend, puisque, liés de plus près à notre organisme, ils y éveillent plus d'échos.

Certains autres faits, sans être inexacts, ne répondent pas direc-

1. H. Spencer, *Principes de psychologie*, t. II, fin; *Essais sur le progrès*, trad. franç., 1879; Grant Allen, *Physiological æsthetics*, Londres, 1877.

2. Elle est classique surtout en Angleterre et en France. Il est juste d'ajouter que plusieurs esthéticiens italiens et presque tous les grands esthéticiens allemands contemporains rejettent complètement l'idée de jeu, ou ne l'expriment que par des équivalents fort éloignés.

tement à la question. Le contact des objets est une nécessité des sens inférieurs seuls. Mais en quoi notre conscience reçoit-elle une impression différente d'un contact et d'une vibration? Elle est ici au même point que la science d'Aristote : dans son réalisme spontané, elle met nécessairement toutes les sensations et tous les sensibles sur le même plan. Si la vue et l'ouïe ne sont pas astreintes au contact de leurs objets, cela prouve peut-être qu'elles sont supérieures, c'est-à-dire qu'elles ont plus de portée, plus d'utilité, sont plus maniables, plus significatives, plus intellectuelles. Mais cela ne démontre pas qu'elles doivent être esthétiques pour autant. Pourquoi un art tout entier ne naîtrait-il pas des sensations corporelles? pour quelle raison bizarre n'y aurait-il pour ainsi dire de beauté qu'à distance?

Cet argument douteux nous amènerait insensiblement à l'idée de cercle vicieux. On retrouve ce sophisme à la base de tous les raisonnements traditionnels : est-ce parce que les sens supérieurs fournissent beaucoup à l'analyse qu'ils sont esthétiques? Ne seraient-ils pas esthétiques pour quelque autre raison, et ne leur demanderions-nous cette analyse que parce qu'ils sont esthétiques? D'autres êtres en effet demandent de préférence leurs plus riches analyses au goût ou à l'odorat; et ils semblent bien les y trouver avec une délicatesse merveilleuse, lorsqu'ils distinguent au goût les aliments et les poisons dont la saveur nous semble indiscernable, ou lorsqu'ils reconnaissent l'espèce du gibier à l'odeur de son empreinte fugitive.

Les sensations supérieures, dit-on encore, prêtent beaucoup plus que les autres à l'association, à la suggestion, à l'objectivation du moi. Mais ne dirait-on pas plus justement que nous objectivons notre moi dans ces sensations parce qu'elles sont esthétiques? N'en recherchons-nous pas les suggestions parce que l'art les a organisées, et *là seulement* où il les a organisées? Un musicien romantique associe aux sonorités d'une symphonie à programme maintes représentations complexes qu'il estime seules esthétiques, alors que le goût plus pur du classique les exclut précisément comme inesthétiques. Nous jugeons belles les statues grecques, les cathédrales gothiques, la Bible, les épopées homériques ou les chansons de geste. Mais vingt générations différentes leur ont attribué les significations les plus variées : ce n'est pas en vertu de

suggestions absolument divergentes qu'elles ont semblé uniformément belles! C'est bien plutôt malgré celles-ci : elles ont beaucoup suggéré, — mais peu importe quoi : cette suggestion est un effet, dont les circonstances multiples restent à déterminer; ce n'est pas une cause. Si les données des sens supérieurs trouvent tant d'écho dans notre vie, c'est, en partie du moins, parce que l'art les a organisées. Ce n'est pas parce qu'avant son intervention elles retentissent dans tout notre être affectif, qu'il les a organisées; car, en fait, sans lui elles n'y retentiraient pas : sans lui, ce sont les sens inférieurs, beaucoup plus affectifs et organiques, que nous trouverions les plus suggestifs.

Dès lors, si l'on en reste aux arguments classiques, il ne subsiste plus entre les sens inférieurs et supérieurs qu'une différence de degrés insensibles. Prenons pour type le caractère qui semble réaliser au plus haut point la discontinuité cherchée : la perception des sons ou des formes à distance, et des autres sensations par contact. Au fond, toutes les formes de la vibration sont parentes; et peut-être y a-t-il une continuité objectivement parfaite entre celles qui caractérisent les phénomènes lumineux, caloriques, électriques et même sonores : or, les sensations qui correspondent à cette série sont les unes esthétiques, les autres non.

Déjà, W. Thomson suppose qu' « il y a continuité absolue entre la perception de la chaleur radiante par la rétine de l'œil, et sa perception au moyen des tissus et des nerfs ». Preyer estime que le sens des couleurs n'est qu'un développement du sens de la température : la sensibilité chromatique ne serait qu'un cas spécial de la sensibilité thermique limitée à la rétine. Darwin partageait cette conviction, dont le sens commun a, d'ailleurs, comme l'intuition quand il distingue couramment les couleurs en *chaudes* et *froides*[1].

De ce caractère dépend en grande partie le désintéressement des sens supérieurs. Or, si le plaisir des rapports musicaux ou des formes est un superflu de notre vie, l'exercice musculaire aussi est un jeu, comme la pensée dans les combinaisons inutiles et compliquées des jeux de cartes; ce sont même les deux types de nos jeux les plus essentiels : jeux de force ou d'adresse, et jeux de

1. A. Brocchi, Sur le sens de la couleur, *Revue scient.*, 1898, t. I, p. 271.

hasard ou de combinaisons. Ils ne sont pourtant jamais esthétiques par eux-mêmes.

Inversement, le sens inférieur des parfums, cet « avant-goût de l'estomac », si profondément lié à la vie organique de certains animaux, semble devenir chez l'homme un sens de luxe, un jeu superflu de l'organisme : car l'odeur inutile de la rose nous plaît, et laisse la plupart des animaux insensibles, de même que le parfum de tant de nos aliments, viandes ou végétaux, est exquis pour les bêtes qui les mangent comme nous, et nous est indifférent, ou même parfois désagréable. Et cependant ce sens de luxe n'est pas esthétique par lui-même, puisque aucun art ne lui correspond. Nous passerions ainsi d'un sens à l'autre sans aucune solution de continuité à ce point de vue.

Le principe de discrimination cherché s'évanouit donc. Degrés seulement entre la simplicité et la complexité des rapports objectifs ou le caractère intellectuel et représentatif des sensations; entre le pouvoir significatif ou suggestif de leurs données; entre la continuité et la discontinuité, le sens qualitatif ou quantitatif des variations; entre les modes de remémoration, si divers d'ailleurs selon le type psychologique de chaque individu considéré; degrés enfin dans le désintéressement et la neutralité affective des sens.

Ainsi *l'argumentation consacrée dans toutes les écoles d'esthétique, née de l'étude directe des sens supérieurs et inférieurs, ne parvient à justifier entre eux qu'une différence de degrés.* Elle est donc insuffisante à expliquer les faits objectifs : car il y a dans la réalité un abîme entre la place infime ou nulle occupée par les sensations inférieures dans les arts historiquement organisés, et la très faible et très douteuse infériorité que leur assignerait l'argumentation classique. Car l'art, pris dans ses formes les plus élevées, les plus typiques et là où il est par conséquent le plus lui-même, tend à les exclure comme des impuretés, bien plus qu'à les appeler comme des aides. La « musique absolue » répugne à l'ingérence des suggestions trop mélangées des programmes, du *leit-motiv* ou du décor, et la grande peinture élimine les artifices du trompe-l'œil, où triomphent les genres inférieurs du panorama ou du tableau vivant, dont on ne dira sans doute pas que cette richesse apparente les rend plus beaux! La beauté, dit Bain, ne pénètre direc-

tement en nous que par deux grandes avenues. On n'en peut pas supposer d'autres. Mais le fait reste inexpliquée jusqu'ici.

II. — La théorie de Guyau.

Guyau et quelques modernes se sont prévalus de l'impuissance de la théorie traditionnelle pour dénier aux sensations supérieures tout caractère spécifique. Pourquoi la loi de continuité ne s'appliquerait-elle pas là comme partout dans la nature[1]? On reprend donc à l'envi la gageure déjà soutenue ironiquement ou du moins agitée avec complaisance par Socrate dans le premier *Hippias* : les plaisirs sensibles du boire et du manger, des parfums et de l'amour sont beaux au même titre que tous les autres; et d'autre part les grandes formes spéculatives ou pratiques de la pensée ont assurément leur beauté, qui n'a rien de sensible. Les deux sens dits « esthétiques » ne jouiraient donc d'aucun privilège réel.

Par réaction contre la conception anglaise et kantienne du jeu, Guyau veut à tout prix établir une « identité » « entre le beau et la vie même ». — « Le beau se ramène en somme à la pleine conscience de la vie. » Plus précisément, partout où « il y a sentiment d'une vie plus intense et plus facile, il y a beauté[2] ». Or il est évident que ce caractère combiné d'intensité et d'extension, d'économie dans l'effort mêlée à la surabondance dans la force, ce critérium universel de la morale comme de l'esthétique selon Guyau, peut appartenir à tous les sens indistinctement, comme à toutes les fonctions vitales.

« La vie humaine est dominée par quatre grands besoins ou désirs, qui correspondent aux fonctions essentielles de l'être : respirer, se mouvoir, se nourrir, se reproduire. Nous croyons que ces diverses fonctions peuvent toutes revêtir un caractère esthétique[3]. »

On peut en effet distinguer trois phases dans le développement de toute sensation. Elle est d'abord, selon le mot de Spencer, un

1. M. Guyau, *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884, p. 65, 72 (F. Alcan). — Voir encore Kralik dans Tolstoï, *Qu'est-ce que l'art?* trad. fr., 1898, p. 17; Marshall, *l. c.*; M. Pilo, *Psychologie du beau et de l'art*, trad. fr., 1895; Griveau, *La sphère de beauté*, 1901 (F. Alcan); K. Groos, *Les jeux des animaux*, trad. fr., 1902 (F. Alcan); P. Souriau, *La beauté rationnelle*, 1904, part. III, chap. II; etc. (F. Alcan).
2. Guyau, *Problèmes*, p. 60, 80.
3. *Id.*, p. 20.

pur « choc », défini seulement comme intensité et comme qualité : il est faible ou fort, lumineux ou sonore. Une fraction de seconde après, que mesurent les psycho-physiciens, elle revêt pour notre conscience une « tonalité », selon l'expression allemande, c'est-à-dire une qualification affective : elle est agréable ou pénible. Enfin, si elle ne s'éteint pas auparavant, la sensation atteint le troisième moment de son développement, appelé par l'école anglaise la « diffusion nerveuse » : elle s'irradie dans tout le système nerveux et envahit la conscience entière, mécaniquement par une sorte de vibration par influence, psychologiquement par suggestion ou association de sentiments et de pensées complémentaires. C'est à ce degré seulement que la sensation, en devenant sympathique et sociale, devient aussi esthétique [1]. On retrouverait trois degrés analogues dans l'évolution esthétique, envisagée non plus dans l'individu, mais à travers l'échelle des êtres [2].

« Il faut donc se garder de ramener le plaisir esthétique au jeu d'un organe particulier [3]. » Toute sensation, même la plus inférieure, peut devenir esthétique en se développant normalement. Elle le peut d'abord par son impression directe, ensuite par les associations qui l'enrichissent.

En elle-même, toute sensation d'un agrément suffisamment intense et étendu est par là même belle ; elle devient esthétique comme un son fondamental sans timbre devient musical : en acquérant de nouveaux harmoniques. Revenons à la métaphore de la vibration : « c'est surtout dans ce timbre de la sensation que, selon nous, il faut placer le beau ». « Ce timbre caractérise la jouissance esthétique [4]. »

En vertu d'une action plus extérieure, une sensation quelconque devient esthétique dans la mesure où l'association ou la suggestion d'états affectifs, actifs ou intellectuels, vient la renforcer. Cette opération intervient indifféremment soit pour combiner entre elles des sensations toutes inesthétiques par elles-mêmes : telle la « suavité » d'une application de glace sur un front brûlant de fièvre ; soit pour compléter des sensations de la vue et de l'ouïe par d'au-

1. Guyau, *Problèmes*, p. 72-3.
2. *Id.*, p. 83.
3. *Id.*, p. 68.
4. *Id.*, p. 61, 71, 78.

tres; soit enfin pour effectuer l'opération inverse : tels les plaisirs intenses que goûte un excursionniste à boire en pleine fatigue un peu d'eau, de lait ou de vin (car Guyau revient par trois fois à cet exemple favori). Les senteurs âcres de la mer, ou le parfum des orangers, sont inséparables du charme des paysages bretons ou italiens. Enfin la beauté d'une pelouse, d'un velours, d'une chevelure, ou même celle d'une femme, est faite des sensations supposées du contact autant peut-être que de celles de la vue[1]. Le domaine de ces suggestions peut s'étendre indéfiniment. « Une salade appétissante est un petit coin de jardin sur la table[2].... »

Toutes les sensations sont donc susceptibles de qualification esthétique : températures, parfums, saveurs et même cœnesthésie tout comme les autres. Il faut même aller plus loin : non seulement pour le plaisir de soutenir brillamment un paradoxe, mais en vertu des principes fondamentaux de l'hédonisme naturaliste, les sens inférieurs sont et doivent être au fond *les plus esthétiques* de tous : ne sont-ils pas les plus nécessaires à la vie, et au sentiment que nous avons de la vie, — donc à la beauté? La meilleure preuve en est fournie par les métaphores du langage : Guyau, comme Sully Prudhomme, a nombré les images empruntées par les poètes aux divers sens : pour la quantité, c'est le toucher qui vient en tête; les saveurs ou les températures fournissent les épithètes les plus expressives peut-être : « une *belle* voix touche moins qu'une voix *douce*, *suave*, *chaude*, *pénétrante*, *vibrante*[3] ».

Enfin, pour aller jusqu'au bout de la thèse, on remarquerait facilement que, dans la vie normale, beaucoup de ces « vibrations par influence » sont arrêtées dans la conscience par ce qu'on a appelé l' « inhibition systématique »; tandis qu'elles ont tout leur retentissement dans certains états pathologiques où elles jouent librement. Il ne faut donc pas hésiter à penser que « peut-être dans la maladie, la délicatesse du système nerveux étant excessive, les moindres sensations nous ébranlent profondément et tendent ainsi à prendre une nuance esthétique qu'elles n'ont pas en temps ordinaire[4] ».

1. Guyau, *Problèmes*, p. 63-4, 66.
2. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, p. 17 (F. Alcan).
3. Guyau, *Problèmes*, p. 67. — Voir Sully Prudhomme, *L'expression dans les beaux-arts*, 1883, p. 80; M. Griveau, *Les éléments du beau, analyse et synthèse des faits esthétiques d'après les documents du langage*, 1892, etc.
4. Guyau, *Problèmes*, p. 62. — Pour bien comprendre le caractère esthétique de

Faisons maintenant la contre-épreuve en nous attaquant au privilège ou au monopole prétendu des deux sens supérieurs. Leur valeur esthétique n'est pas d'une autre nature que celle des sens inférieurs. Celle de la vue lui vient surtout de la lumière, c'est-à-dire d'une qualité non pas superficielle, malgré la théorie du jeu, mais nécessaire aux êtres vivants, — par exemple aux plantes, — plus encore que la chaleur. En outre, et plus indirectement, on peut dire que toute impression de la vue groupe par association des fragments entiers de notre existence, qui lui donnent une valeur toute nouvelle; quant à l'ouïe, source des arts les plus élevés, sa valeur esthétique vient de son rôle social comme instrument de signification, de communication entre les hommes. « Aussi, ce qu'il y a, pour l'oreille, d'esthétique par excellence, c'est l'*accent*, expression directe et vibrante du sentiment. » Spencer n'a-t-il pas montré que le chant est l'exagération et le développement des accents émotifs[1]?

Non seulement la valeur esthétique des deux sens supérieurs n'est pas privilégiée, mais elle est peut-être inférieure en réalité à celle des autres sens! « Si les organes de la vue ou de l'ouïe, qui n'intéressent que peu les grandes fonctions vitales, nous fournissent pour cette raison des perceptions presque indifférentes et sans désir, ni douloureuses, ni très agréables en elles-mêmes, c'est plutôt là une infériorité qu'une supériorité au point de vue esthétique. » N'est-ce pas le tact, avec le goût et l'odorat, qui ont éduqué l'œil, et enseignent encore à l'animal ou à l'homme vulgaire ce qu'il faut désirer et admirer? « Ce qui plaît à nos yeux par exemple, c'est bien souvent ce qui plaît à nos autres sens, plus directement liés aux fonctions vitales[2]. » On croit ordinairement que les sens inférieurs ne sont esthétiques que dans la mesure où ils s'associent avec les sens supérieurs : — c'est bien plutôt l'inverse qu'il faudrait dire!

Nous avons exposé le paradoxe dans toute sa force. Avant d'en juger la valeur, il faut en dégager la signification. Il n'a pas toujours en effet le sens naturaliste et sensualiste que lui a prêté

l'alimentation, il faut l'avoir goûté dans la convalescence de certaines maladies (*Ib.*, p. 21).

1. Guyau, *Problèmes*, p. 68, 71. — Voir Spencer, *Essais sur le progrès*, p. 379 et suiv. (F. Alcan).

2. *Problèmes*, p. 23-4.

Guyau. Sa raison d'être, c'est la négation des caractères spécifiques des deux sens supérieurs : or, outre leur réduction hédonistique au plaisir et à la douleur purs et simples, on peut encore les méconnaître ou par défaut ou par excès : parce qu'on les ignore, ou parce qu'on veut les dépasser. C'est pourquoi ce paradoxe, à côté de sa valeur hédonique, a tout à la fois un sens intellectualiste et un sens mystique.

L'intellectualisme, cherchant l'essence du beau dans le principe tout abstrait de l'harmonie, réalisée objectivement par des rapports simples, est nécessairement réduit à ignorer cette distinction trop concrète des données sensibles, qui dépasse la portée de ses principes abstraits. C'est ainsi que les Pythagoriciens étendaient obscurément leurs spéculations numériques à tous les domaines des sens, ou que Descartes assignait *a priori* à la couleur verte la simplicité du rapport d'octave, parce que cette couleur est aussi douce que cette consonance[1]; et il mettait au même plan l'effet d'une couleur et celui d'un chatouillement. Euler, dans sa conception leibnizienne de l'art, prétend construire une science *a priori* de l'agrément esthétique, qui s'appliquerait indifféremment à tous les sens. Bien des théoriciens contemporains reprennent de telles illusions : ceux, notamment, qui se rattachent plus ou moins directement à l'école de Wronski.

Le mysticisme méconnaît lui aussi cette distinction établie dans le domaine sensible, mais pour une tout autre raison : parce qu'il prétend la dépasser. Peu importent les diversités superficielles du témoignage des sens, pour qui place l'essence du beau bien au delà des sensations, dans une vie profonde et libre, réduite aux « données immédiates de la conscience », dont la connaissance intime est le privilège de l'art. Ici encore il faut aller jusqu'au bout de la thèse : et l'ou s'aperçoit qu'il ne s'agit pas de l'art usuel, qui est précisément tout entier absorbé par les apparences : celui du public qui ne sent et ne raisonne guère, ou des connaisseurs blasés, au contraire, par l'abus du raisonnement, ou des artistes même, absorbés par la technique; il s'agit de « l'art véritable », celui des mystiques, celui de Tolstoï par exemple, pour n'en citer qu'un[2].

1. Descartes, *De l'homme*; *Œuvres*, éd. Cousin, t. IV, p. 378.
2. Tolstoï, *l. c.*, chap. v, et *passim*.

Ainsi intellectualisme, sensualisme, mysticisme : tels sont dans leur diversité les trois aboutissants ou les trois ressorts du paradoxe en question. Nous n'instruirons pas contre lui un procès de tendance. Retenons cependant que, par leur constitution même, aucune de ces trois conceptions de l'art ne saurait en définir adéquatement les conditions à la fois nécessaires et suffisantes, c'est-à-dire les caractères spécifiques, sans rien retrancher ni ajouter : la première parce que, restant au-dessous d'eux dans la sphère de l'abstraction, elle ne saurait les atteindre ; la deuxième parce que, faute de les dépasser, elle met nécessairement tous les sens au même plan et ne saurait déterminer parmi eux une hiérarchie ; la troisième enfin parce que, croyant les dominer, elle les confond dans une obscurité voulue de toutes choses, qu'une prétendue vie profonde engloutit ensemble dans la même contemplation irrationnelle et figée, — vide au fond, mais qu'on prétend pourtant seule vivante.

La vraie solution consisterait à les dépasser véritablement en les jugeant d'un point de vue supérieur : le point de vue sociologique, qui, pour n'être pas une réalité mystérieuse et ineffable, dépasse en effet les réalités sensibles et individuelles, et peut seul peut-être, en leur surajoutant la notion de « valeur esthétique », introduire dans les faits psychologiques d'agrément ou de désagrément les lois « normatives » de l'art.

Mais peu importent ces interprétations lointaines de la doctrine, si elle avance des faits exacts. — Malheureusement, ils sont tout au moins insuffisants.

S'agit-il d'expliquer les caractères des sens esthétiques en les ramenant au critérium universel de l'intensité de la vie? Mais Guyau n'a essayé de l'appliquer dans le domaine visuel qu'à la lumière, et dans l'ouïe qu'aux accents émotifs. Or ce ne sont là que des accessoires des sens esthétiques, comme nous le montrerons[1] : les formes et les consonances par exemple sont des données autrement essentielles aux arts plastiques ou auditifs, que l'éclairement ou l' « expression musicale ». Or on ne voit pas qu'un rectangle ou une quinte, dont Fechner ou Stumpf font avec raison

1. Voir encore Ch. Lalo, *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique*, 1908, Introd. (F. Alcan).

des objets essentiels de leur esthétique expérimentale, soient particulièrement riches en suggestions ou associations utiles à l'activité vitale. Si Guyau a négligé ces cas spécifiques et absolument fondamentaux, puisqu'ils sont la condition nécessaire de toute beauté musicale ou plastique au monde, c'est qu'ils échappent au principe sensualiste tel qu'il le comprend.

S'agit-il d'expliquer par ce même principe la valeur esthétique attribuée aux sens inférieurs? Mais jamais Guyau n'a réellement osé en prêter une à leurs impressions directes et immédiates : ce n'est pas pour lui le son fondamental, mais son timbre, c'est-à-dire les sensations harmoniques éveillées dans toute la conscience, qui sont esthétiques. Or, de deux choses l'une : ou bien ces harmoniques d'une sensation inférieure sont d'autres sensations inférieures; mais alors la valeur esthétique de l'ensemble devient très douteuse : témoin le bien-être d'un fiévreux ou d'un malade en général, ou même les multiples délassements d'un alpiniste fatigué! Ou bien ce sont des sensations visuelles et auditives qui viennent renforcer les impressions inférieures : mais alors, elles seules sont esthétiques dans le composé total; et elles le sont par elles-mêmes, non par les autres. Or toutes les impressions de paysages, et la majorité des autres exemples allégués semblent bien être dans ce cas.

Les sensations inférieures n'agiraient donc esthétiquement que par l'intermédiaire des sensations supérieures associées ou suggérées par elles; à défaut de quoi elles seraient agréables, mais non belles; ce seraient des faits psychologiques, mais non des faits esthétiques.

La théorie est donc le plus souvent contraire aux faits qu'il s'agit d'expliquer.

Elle est contraire aux faits actuels, puisqu'il n'y a historiquement que deux sortes d'arts : visuels et auditifs. Ce ne peut donc être que des faits inexacts que l'on invoque contre celui-là; car il domine tous les autres. Tel est le cas, souvent invoqué, des métaphores poétiques. Sans doute elles sont le plus souvent tirées des sens inférieurs. Mais ce fait certain leur donne-t-il une signification esthétique? Bien au contraire, il la leur enlève! Si l'on y réfléchit en effet, dans tous les domaines la métaphore a précisément pour fonction de transférer à des objets un caractère *qu'ils n'ont*

pas. Elle ne le leur donne pas pour autant! Stumpf a remarqué quelque part que, les sons n'ayant point d'étendue, on parle couramment d' « échelle sonore »; tandis que dans le domaine des couleurs, qui en ont une, l'expression de « cercle chromatique » est restée un vocable de la langue savante [1]. Il est tout naturel que, pour suggérer *plus* qu'une notion ne contient réellement, on y joigne ce qui est *autre* qu'elle-même. Quand on dit d'un coloris qu'il est chaud, d'un timbre qu'il est sombre, ou même d'un porc gras que c'est une belle bête, il faut précisément comprendre que ces épithètes sont *empruntées* : or on ne compte pas à l'actif d'un négociant ses dettes! La plus importante de ces métaphores, celle du *goût*, prise par l'art dans la cuisine, n'a jamais trompé personne, non plus que celles de la *valeur* d'une beauté ou de son grand *prix*, empruntées aux faits économiques. Leur existence universelle n'implique sans doute pas que la pensée et la valeur esthétiques résident l'une dans la langue, l'autre dans l'argent!

La théorie sensualiste est contraire encore à la genèse historique des arts. On peut remarquer avec Guyau que « toute la poésie des peuples primitifs déborde de ces métaphores sensuelles [comme celles du *Cantique des cantiques*], qui montrent que la jouissance la plus grossière de toutes, celle du manger et du boire, n'a rien en soi d'anti-poétique [2] ».

Mais on remarquerait non moins aisément, avec son adepte Pilo, que « les peuples primitifs n'avaient d'autres sens pour le beau que la vue et l'ouïe, et qu'il n'est jamais question dans leurs poèmes d'odeurs, de saveurs, de tiédeurs [3] ».

Peut-être cette contradiction, fort embarrassante certes pour l'hédonisme, se résout-elle assez facilement en dehors de lui. Les impressions décrites par les primitifs sont bien le plus souvent, comme le dit Guyau, empruntées aux sensations inférieures : pour eux une belle campagne est un champ fertile, et la beauté d'un homme n'est guère que sa force ou son adresse. Mais, comme le constate Pilo, c'est aux sens supérieurs qu'ils s'adressent pour traduire ce contenu inférieur. Le cas est donc loin d'être probant. Il montre simplement que les fonctions esthétiques, sur le point de

1. C. Stumpf, *Tonpsychologie*, Leipzig, 1883-90.
2. Guyau, *Problèmes*, p. 64-5.
3. M. Pilo, *l. c.*, p. 52.

se dissocier, dans une société primitive, des fonctions religieuses, guerrières ou économiques confusément mêlées, revêtent sous leur forme nouvelle un contenu fort hétérogène.

Il ne reste plus qu'à s'adresser à l'avenir. Guyau ne s'en fait point faute : « Alors, dit-il, se réalisera de nouveau l'identité primitive du beau et de l'agréable. » « L'art ne fera plus qu'un avec l'existence[1]. » Mais la marche actuelle de l'évolution, d'accord avec les principes généraux de l'évolutionnisme, nous persuade au contraire que le travail social va se divisant et s'organisant de plus en plus, de sorte que l'activité esthétique tend fatalement à se séparer davantage de toutes les autres, en observant dans son développement des lois spécifiques à elle-même : ainsi font sous nos yeux les activités politiques ou militaires, qui, tout en se répandant progressivement dans toutes les classes sociales, sont de plus en plus l'objet de compétences spécialisées. L'avenir ne semble donc guère devoir confirmer la théorie. Il importe peu d'ailleurs de discuter sur des hypothèses invérifiables, ou des espérances et des ambitions tout individuelles.

Contraire aux faits présents, aux faits passés, aux faits à venir, la théorie de Guyau garde-t-elle encore quelque valeur?

Elle n'en est point dépourvue. Seulement sa vérité n'est pas d'ordre psycho-physiologique et universelle, elle est partielle et d'ordre historique ou sociologique. Elle exprime les tendances, les lassitudes ou les espoirs de certains âges sociaux : les âges primitifs en un certain sens, et surtout, en un autre, les âges post-classiques. Dans les uns par inexpérience et manque de maturité de leur pensée esthétique, dans les autres par découragement et par incapacité de choisir, les hommes ont appelé au secours de leurs sens supérieurs, ou trop peu éduqués encore ou déjà blasés, les sensations inférieures, ces auxiliaires qui sont toujours dans l'art pur des parasites. C'est ainsi que les primitifs et les décadents ont toujours donné au théâtre musical un développement inconnu aux âges classiques, et l'ont compliqué à plaisir, parce qu'il représente le mélange le plus complexe de toutes les impressions esthétiques ou inesthétiques prises tout ensemble et confusément.

Mais ce fait ou cette loi sont de nature sociologique, et ils nous

1. Guyau, *Problèmes*, p. 85-86.

invitent à dépasser considérablement le point de vue borné du sensualisme individualiste, même lorsqu'il revêt, comme chez Guyau, des prétentions sociologiques, d'ailleurs insuffisantes et, croyons-nous, mal justifiées.

Telle est l'impuissance de cette théorie. Et l'on ne saurait enregistrer d'aveux plus décisifs que ceux qui, par moments, échappent à tous les mystiques clairvoyants : depuis Platon, qui chasse les poètes de sa république, jusqu'à Tolstoï, qui exclut tout l'art consacré, et les trois quarts de ses propres œuvres, au profit d'un certain « art vrai » fort problématique; et qui dénie toute compétence, en matière d'art, aux critiques d'art! — « Nous aurons ainsi défendu l'art et la poésie, dit pour sa part Guyau, contre les philosophes et les savants; ajoutons contre les artistes et les poètes[1]... »

Une théorie qui défend l'art contre lui-même est bien près de l'attaquer. On peut douter, tout au moins, qu'elle se prête à en exprimer les caractères spécifiques, et encore une fois à respecter les faits historiques et objectifs, aussi respectables sans doute dans ce domaine que dans tout autre.

Nous pouvons donc conclure que, *si l'affirmation traditionnelle du caractère spécifique des sens supérieurs est insuffisante à le justifier, sa négation paradoxale n'est pas moins contraire aux faits esthétiques.* Et, cependant, des faits universels ne peuvent pas être sans une loi nécessaire. Il nous reste à la rechercher.

(*A suivre.*) Ch. Lalo.

1. Guyau, *Problèmes*, Préf. p. VIII.

DE L'IMAGE A L'IDÉE

ESSAI SUR LE MÉCANISME PSYCHOLOGIQUE DE LA MÉTHODE ALLÉGORIQUE

La pensée abstraite et générale s'accompagne d'ordinaire dans la conscience d'images et de mots : elle n'est elle-même qu'un ordre mouvant, qu'une loi de coordination et elle n'aurait aucune réalité saisissable, si elle ne se représentait par des choses. Mais ces images restent toujours en deçà du contenu total de la pensée : elles ne font que la symboliser partiellement, et jalonner la voie où elle est engagée. Depuis Taine, la psychologie contemporaine abonde en études qui ont montré de plus en plus exactement le rôle de l'imagerie mentale, et leur conclusion convergente paraît bien être que, dans la pensée, elle n'est pas tout ni même le principal.

I

Pourtant il paraît possible d'ajouter quelque chose à ces travaux, et de réhabiliter en une certaine mesure le rôle de l'image, en indiquant une façon nouvelle de considérer son rapport avec l'idée. En effet le sens de ce rapport est double ; et s'il y a un mouvement de l'esprit par lequel la pensée s'extériorise en images (ce qui a été jusqu'ici presque exclusivement étudié, sans doute parce qu'il est le plus ordinaire et le plus apparent), il existe aussi un mouvement inverse qui part des images pour s'élever graduellement à l'idée. Dans le premier procédé, l'idée fait jaillir d'elle-même dans la conscience l'image qui sert, pour un moment, à en illuminer un aspect ; celle-ci est tantôt éclatante, tantôt effacée et terne ; quelquefois elle envahit spontanément la conscience, mais parfois aussi, comme dans l'allégorie, elle résulte d'un effort de recherche ; tantôt enfin, comme dans la métaphore, elle est analogue à la pensée, et tantôt

tout lien de ressemblance manque, et l'on ne peut, dans les profondeurs de l'expérience passée, découvrir les raisons de l'enchaînement parfois bizarre qui la relie à l'idée. Mais quelle que soit leur nature, quel que soit leur rapport à l'idée, ces images se présentent normalement comme le côté négligeable de la pensée, et celle-ci suit son cours en repoussant ces timides ébauches de réalisation.

Le second procédé est tout autre, et l'on n'en aurait pas une idée suffisante en renversant simplement les termes du rapport. Comme l'image y est le point de départ de la pensée, l'attention est nécessairement attirée et fixée sur elle; et d'autre part la pensée générale n'est plus la même suivant qu'elle se présente directement ou est introduite par l'intermédiaire de l'image. L'esprit, dans ce cas, se donne à résoudre un problème dont la formule abstraite est la suivante : des images étant données, les considérer comme symbolisant des idées, et construire les idées qu'elles symbolisent en refaisant, en sens inverse, le processus par lequel elles sont devenues des symboles. Que, spontanément, l'esprit se pose et résolve souvent de tels problèmes, c'est ce qui résulte de la nature du signe, dès que l'on envisage non plus celui qui l'emploie, mais celui qui fait effort pour le comprendre : il doit continuellement, pour y arriver, recréer la pensée dont il est l'image nécessairement fragmentaire. Pourtant le cas du signe est un peu spécial et ne montre pas d'une façon assez éclatante le fait que nous voulons décrire; il y a entre le mot et la pensée une telle adhérence, un mouvement de va-et-vient si rapide de l'un à l'autre que nous ne pouvons pas facilement le saisir.

Il en va tout autrement dans la méthode allégorique, ce procédé d'exégèse que l'on trouve chez la plupart des mystiques, depuis Philon le Juif jusqu'à Swedenborg; il consiste essentiellement à retrouver, par l'interprétation, des doctrines philosophiques et religieuses dans les récits et les mythes traditionnels. Elle est bien différente de l'allégorie qui consiste à créer des mythes ou à employer des mythes déjà existants, pour exprimer une idée, et dont nous trouvons les meilleurs exemples chez Platon. La méthode allégorique prend le mythe ou le récit comme la donnée provisoire d'où l'on doit partir pour aller à la découverte de l'idée : elle est, si l'on veut, un symbolisme à rebours. A quels besoins répond donc cette méthode?

II

Dans le cours ordinaire de la pensée, qu'il soit guidé par un intérêt d'ordre pratique (choix entre des possibles) ou d'ordre théorique (problème à résoudre), l'ordre des idées est tout à fait déterminé ; les termes manquants de la pensée en cours d'évolution y sont en quelque manière déterminés d'avance comme complément du moment actuel : la liberté d'allure de l'esprit est restreinte et conditionnée par les données actuelles. Mais il y a un cas où le moment futur n'est pas ainsi contenu en puissance dans le moment présent ; c'est celui où d'abord le but n'est pas déterminé ; il comprend des états qui vont de la rêverie qui en est l'aspect inférieur, jusqu'au recueillement et à la méditation, poursuivie pour elle-même. C'est encore le cas où, par sa nature, le début de la pensée n'exige pas un complément plus ou moins déterminé, mais laisse au contraire le champ libre à quantité de directions possibles.

Or ces deux conditions sont justement réalisés dans la pensée qui débute par l'image. D'abord le passage de l'image à l'idée est toujours plus ou moins réfléchi et voulu, tandis que le passage de l'idée à l'image était en général spontané. Comme en effet l'image est une représentation imparfaite et incomplète de l'idée, l'idée la porte en puissance et peut la produire d'elle-même. Mais inversement la réflexion doit s'ajouter à l'image pour y retrouver, par interprétation, une idée abstraite. L'image ne contenant pas l'idée tout entière, il est évident qu'antérieurement à l'image, l'idée doit exister dans l'esprit du sujet : dans ce procédé on n'invente pas, mais on retrouve ; mais le rapport de l'image à l'idée y est suffisamment indécis, pour que l'esprit soit, dans de très larges limites, libre d'y retrouver l'idée qu'il veut. On sait, sans remonter très loin, avec quelle fantaisie les premières recherches de mythologie comparée trouvèrent dans les mythes des systèmes entiers de philosophie naturaliste.

Il nous reste à montrer comment ce genre de pensée favorise cette forme de la vie intérieure, où le jeu libre des idées s'oppose à la méthode régulière que suit la pensée pratique.

Et d'abord, la vie intérieure ne sera pas sans cesse arrêtée par le flot envahissant des perceptions et des images concrètes. La pré-

sence des objets, par ce qu'ils exigent d'action de notre part, détourne de la spéculation spirituelle; qu'ils soient nouveaux ou familiers, ils commandent notre réaction. La pensée saura y résister et les plier à ses désirs, en les considérant seulement à titre de symboles et d'expressions des idées; par une espèce de conjuration magique, elle fera apparaître le monde moral au sein du monde matériel; par exemple les récits de la *Genèse* deviennent transparents pour la pensée de Philon d'Alexandrie, et il sait deviner à travers eux l'histoire d'une âme. La réalité imagée et concrète, au lieu de garder sa substance solide, se fond et se volatilise dans la pensée, qui l'absorbe en l'interprétant. Il y a là une sorte d'affranchissement des images. Et sans doute la pensée ordinaire, dirigée vers la pratique, tend, elle aussi, à s'affranchir des images, qui sont pour elles comme un arrêt; mais elle les expulse comme un corps étranger; son intérêt lui commande tellement de les laisser hors d'elle-même, que l'attention passe très rapidement sur elles, et qu'elles ne se révèlent au psychologue qu'avec une grande difficulté. Au contraire, par la méthode allégorique, l'obstacle est levé; tandis que là-bas la pensée faisait effort pour ne pas s'évanouir en images, ici c'est l'image qui se perd et s'évanouit dans l'idée.

Et non seulement l'image n'est plus un obstacle, mais elle est un concours; si toute image est considérée comme symbolique, la pensée est continuellement sollicitée à agir par l'afflux constant des perceptions et des images; la représentation des choses extérieures ne s'impose plus à la conscience que comme occasion et point de départ; et, tandis que les plus médiocres réalités sont rendues intéressantes pour le penseur, la vie intérieure s'accroît en étendue. Diderot, le moins sèchement rationaliste des Encyclopédistes, nous montre très clairement l'emploi de ce procédé dans sa *Promenade du Sceptique*. « Je compris, dit-il[1], que Cléobule s'était fait une sorte de philosophie locale, que toute sa campagne était animée et parlante pour lui; que chaque objet lui fournissait des pensées d'un genre particulier, et que les ouvrages de la nature étaient à ses yeux un livre allégorique, où il lisait mille vérités qui échappaient au plaisir des hommes. » Et ainsi la jouissance de la vie intérieure s'augmente et se complique de l'intérêt conféré aux choses.

1. *Œuvres comp.*, éd. Garnier, I, 176.

Enfin, et c'est là l'essentiel, la direction de la pensée n'est pas nécessitée par l'image; elle est libre, affranchie, infinie. Il y a là une forme de pensée qui, par son étrangeté même, est digne d'intéresser les psychologues. Tant que la pensée est considérée comme un moyen, serait-ce au service de la vérité scientifique ou philosophique, elle obéit à cette sorte de loi d'économie ou de moindre effort qui s'appelle une méthode; alors tout y est ou tend à y être déterminé. Mais dès que la pensée, la vie spirituelle est son but à elle-même, elle ne veut qu'exubérance et diversité; et, comme il faut bien qu'elle prenne au moins provisoirement une forme déterminée, qu'elle ait, pour être une pensée, une certaine unité, elle se cherche du moins un cadre assez souple, pour pouvoir s'y varier et s'y diversifier à l'infini. Elle le trouve dans l'image, qui ne gêne pas ses variations. Par exemple, un récit mythique contient pour elle, en puissance, les doctrines philosophiques et religieuses les plus différentes; elle se donne le plaisir de les y découvrir toutes par un approfondissement progressif; et toujours il lui reste à présenter des interprétations plus profondes et plus spirituelles[1]. C'est là le dilettantisme de la pensée qui naît surtout dans les périodes syncrétistes au moment où l'intelligence s'adonne moins à rechercher la vérité qu'à comprendre, dans toute leur riche variété, les systèmes philosophiques. Et l'on voit aisément que cette pensée n'est pas créatrice parce qu'elle n'a pas un autre intérêt que son propre développement.

III

Les formes de la pensée allégorisante sont cependant de diverses sortes; nous en distinguerons deux cas limites entre lesquels tous les autres peuvent se ranger.

1° La *forme confluente*, dans laquelle la pensée interprétant l'image se formule d'une façon précise et définitive : l'idée que l'on entend trouver sous l'image est déterminée d'avance. La pensée allégorique, sous cette forme, répond souvent à un besoin d'ordre

1. C'est ainsi que, chez Philon, l'interprétation allégorique se présente comme par étages successifs : le temple et ses ornements, par exemple, figurent successivement le monde sensible, le monde intelligible, et plus profondément encore l'âme parfaite.

social. Lorsqu'une religion traditionnelle, avec son culte et ses mythes, se trouve devenue inférieure au développement de la pensée spéculative; lorsque, pourtant, l'attachement à cette religion reste solide, alors naît le besoin d'en concilier les dogmes avec l'état présent de la pensée : la méthode allégorique, qui garde le culte et les mythes, en y ajoutant seulement un sens profond, y est éminemment propre. Ainsi elle fut employée par les stoïciens pour retrouver leur propre physique dans les croyances populaires. Ainsi encore, dans ce centre de culture hellénique qu'était devenue Alexandrie, certains Juifs pensèrent sauvegarder à la fois les intérêts de la religion et ceux de la philosophie, en retrouvant par allégorie la philosophie grecque dans la loi de Moïse.

Sous cette première forme, l'image ou le mythe ne seraient qu'une introduction à l'idée; sa nécessité semble tout à fait extérieure : qu'une doctrine philosophique soit exposée directement, ou comme l'interprétation d'une légende ou d'un mythe, ne reste-t-elle pas exactement la même? Le fait par exemple que quelques idées essentielles du *Timée* de Platon sont retrouvées par Philon dans le premier chapitre de la Genèse change-t-il quelque chose au fond de ces idées? Le mythe est-il autre chose qu'un obstacle qui impatiente singulièrement le lecteur, en l'empêchant de suivre l'idée?

Et pourtant en laissant de côté ce qu'il peut y avoir de socialement utile dans cette méthode apologétique, remarquons qu'il y avait là l'introduction d'une façon nouvelle de penser; cette pensée brisée et interrompue, se présentant sous forme de courtes méditations plus ou moins répétées, tranche violemment sur le mode d'exposition dialectique ou systématique des anciens philosophes.

2e La *forme diffluente*, que nous trouvons chez les poètes symbolistes, et, particulièrement, chez Mallarmé. L'attrait de cette poésie est fait d'un étrange contraste entre le heurt des images successives dont on cherche vainement la cohérence, en tentant de recréer par l'imagination le tableau total dont elles feraient partie, et la pensée que l'on sent confusément vibrer en dessous et qui échappe dès que l'on se croit près de l'atteindre. Le mot de symbolisme, appliqué d'ordinaire à ces compositions, est, si on le prend à la lettre, un contresens : le symbole est l'expression imagée et concrète d'une pensée générale, la pensée est comme

le centre relativement fixe d'où s'émettent des images symboliques continuellement changeantes et variables; dans la création du symbole, la pensée va donc de l'idée à l'image. Il suffit, au contraire, d'une très courte familiarité avec l'*Après-midi d'un Faune*, par exemple, pour voir combien l'image, dans sa splendeur, y est directe et spontanée, sans intermédiaire de pensée et d'abstraction. Seulement cette image directe se cherche à elle-même un au-delà de pensée qui la complète; et cet au-delà ne s'exprimant pas en termes clairs et abstraits, reste indécis et fuyant parce que l'image, complète comme image, est incomplète comme pensée. Le poète nous plonge, par ses symboles, dans une certaine atmosphère de pensée, où nous pouvons nous diriger à notre guise; nous pouvons rester à la superficie, à l'éclat et à la beauté des images; mais nous sommes invités, par leur incohérence même, à en chercher des interprétations, plus ou moins profondes et plus ou moins personnelles. Seulement, quelle que soit notre interprétation, il nous est défendu de nous y arrêter; le problème restera en quelque sorte susceptible de diverses solutions, dont le sens général et comme l'esprit sont seuls indiqués.

Et, pour sortir de la poésie symbolique (que nous n'avons choisie comme exemple que parce qu'elle a outré le procédé), il y a, chez les poètes, des images qui sont significatives de pensée sans en être les expressions. Elles suggèrent des idées : c'est-à-dire, elles sont comme un germe d'où la pensée peut se développer librement et sans contrainte, et non le point d'aboutissement d'une idée qui se développe. Elles donnent une impression (souvent d'ailleurs, faut-il le dire? bien illusoire) de profondeur dans la pensée, dont la formule directe de l'idée ne donnerait pas l'équivalent; et, si contraire que cela soit à la vérité, aucun texte philosophique ne donne le sentiment d'une pensée aussi vaste que les vers d'un Vigny ou les attitudes pensives d'un Victor Hugo.

IV

Nous avons considéré jusqu'ici seulement les deux termes du mouvement qui mènent de l'image à l'idée, et nous avons vu comment, par cette allure même de la pensée, chacun de ces deux

termes, image et idée, prenait des caractères tout à fait nouveaux. Mais il peut arriver, et il est même très fréquent, dans ce genre de pensée, que le mouvement ne s'achève pas, ne monte pas jusqu'à la pure idée que l'on avait la prétention de trouver sous l'image. Cette espèce d'arrêt forcé et d'échec crée dans l'esprit des phénomènes psychologiques intermédiaires entre l'image et l'idée, phénomènes d'un grand intérêt, puisqu'ils nous permettront peut-être de voir que la distinction absolue, trop facilement acceptée entre image et idée, n'est pas aussi rigoureuse qu'il le paraît au premier abord.

Mais ces résultats seront différents dans les formes de pensée que nous avons distinguées. Dans la forme que nous avons appelée confluente, la pensée allégorisante perd le bénéfice de sa richesse et de sa fécondité, si son mouvement est comme arrêté à une idée définie et précise (et, au reste, nous ne savons rien de plus sec et de moins varié que ces étranges petits traités où des grammairiens grecs accolaient à la citation d'un vers d'Homère, l'exposition d'une théorie philosophique; cela a l'air d'un manuel sans ordre et mal à propos interrompu par les citations du poète); comment retrouvera-t-elle donc cette richesse et cette mobilité, sans rien perdre cependant de sa confluence?

Ce sera par un approfondissement graduel des symboles; on trouvera, sous l'image symbolique, une idée que l'on considérera, à son tour, comme symbole d'une idée plus profonde; celle-ci dissimulera encore une idée plus cachée et, de terme en terme, la pensée montera à un terme ultime, une idée qui n'est plus le symbole d'aucune autre, mais assez vaste et indéterminée pour que toutes les autres puissent être considérées comme ses images. Cette pensée qui approfondit, est, on le voit, bien distincte de la pensée qui lie des concepts, qui progresse, avance, procède pour assimilation ou addition; la pensée allégorisante insiste au contraire sur l'image, pour en chercher la signification, et le procédé dont elle use peut être appelé une dénaturation des idées, dénaturation qui les transforme à nouveau en images.

La notion d'image a été, semble-t-il, un peu trop restreinte par la psychologie contemporaine; l'image n'est pour elle qu'une représentation d'une réalité passée, et différente de cette réalité seulement en ce que nous attribuons à celle-ci une existence exté-

rieure, tandis que celle-là n'a existence que dans la conscience. Mais image a un autre sens : lorsqu'un anatomiste dessine à la craie des traits dont l'ensemble est destiné à donner l'idée d'une région d'un organisme, ou d'un système, il est évident que son dessin n'est pas destiné à reproduire cette région ou ce système, et que son intention est bien différente de celle d'un photographe; ce qu'il veut, c'est représenter l'idée que l'on doit se faire de ce système, le faire comprendre, en remplaçant le tout complexe de la réalité par une image plus simple qui donne le moyen de le décomposer et de le recomposer par la pensée. En ce sens l'image schématique est non pas l'image d'une chose, mais l'image d'une idée, le résultat d'un travail conceptuel. Il serait hors des limites de cet article de chercher si même l'image qui représente une chose n'est pas déjà, par toutes les transformations, les simplifications et les arrangements qu'elle subit, le résultat d'un travail conceptuel plus ou moins latent, et nous nous bornons à indiquer les deux sens du mot.

Mais, en prenant image en ce second sens, l'on voit aisément que la qualification d'image appartient à un phénomène intellectuel, non pas en raison de son contenu, mais en raison du point de vue où l'on se place. Considère-t-on une idée en elle-même? elle ne sera pas une image; la considère-t-on comme représentative d'une autre? elle devient par là même image. C'est ainsi qu'une fonction mathématique peut ou bien être étudiée en elle-même, ou bien représenter une courbe et en exprimer les propriétés.

Or, c'est justement cette transformation que réalise la pensée allégorisante; dans cette voie, elle ne s'arrête pas, et, toujours, transforme à nouveau l'idée en symbole d'une autre idée. L'homme pieux verra, en tout événement, des traces et des images de la puissance divine, en approfondissant seulement ces événements; et s'ils ne sont d'abord que l'image des lois qui les ont produites, à nouveau ces lois seront l'image de la volonté divine, et cette volonté l'image de l'essence ineffable; il se créera une théologie des intermédiaires entre le monde et Dieu, théologie qui correspond à ce mouvement de la pensée que nous avons décrit; chez Philon, l'homme sensible sera l'image de l'homme idéal, celui-ci l'image de la Raison divine, celle-ci enfin l'image de Dieu; ces intermédiaires sont d'ailleurs aussi variés et nombreux que

l'exige la perpétuelle méditation sur les êtres. Quant au concept de Dieu, il est assez indéterminé et assez vaste, pour qu'on en trouve partout des symboles. Ce concept qui, finalement, ne se définit plus que par des prédicats négatifs, comme immatériel ou incompréhensible, est le postulat nécessaire de toute pensée mystique, le centre d'attraction vers lequel les idées convergent et qui, par là même qu'il n'est jamais atteint, renouvelle et féconde la pensée.

Tel est le mécanisme. Quelle en est la raison? Pourquoi cette forme qui contraint l'esprit à ne s'arrêter à aucun terme et à créer toujours de nouvelles images? C'est qu'au fond la pensée allégorisante poursuit la solution d'un problème illusoire. Il s'agit, avons-nous dit, de monter de l'image à l'idée qu'elle exprime : mais ne peut-on se demander, s'il est possible, à rigoureusement parler, de penser une idée? Je puis, pour la penser, la développer, c'est-à-dire chercher à en exprimer les diverses faces et les divers aspects; je puis encore la définir, c'est-à-dire en exprimer un petit nombre d'aspects essentiels, dans lesquels les autres sont plus ou moins compris, mais je ne fais ainsi que substituer à certaines expressions d'autres expressions, de plus nombreuses à de moins nombreuses, de plus essentielles à de plus accidentelles. Cependant l'idée reste pour une grande part implicite et non développée. C'est dire que, si j'ai l'illusion, en partant d'une image représentative d'une idée, d'arriver jusqu'à l'idée elle-même, je commets une erreur, et je ne tarde pas à m'apercevoir que l'idée que je croyais tenir s'évanouit à nouveau en représentations et en images. Seulement ces images peuvent être de plus en plus vraies, approximatives, adéquates. Si jamais, pense le mystique, je n'ai une notion de Dieu, je me le représenterai plus exactement sous la forme d'une raison immatérielle que sous la forme d'un être humain, plus exactement encore sous la forme de l'être en général que sous celle de la raison, et, si la distance qui m'en sépare est toujours infinie, l'homme est cependant capable d'un mouvement ascensionnel à travers des êtres intermédiaires entre Dieu et l'être sensible.

C'est justement ce monde intermédiaire entre l'image pure et l'idée pure, ce monde d'images-idées qui est créé par l'échec continuel de la pensée qui va de l'image à l'idée, du moins lorsqu'il s'agit de la pensée que nous avons appelée confluente.

Les démarches de la pensée diffluente sont tout autres. Tandis que la pensée allégorique confluente risquait de s'annuler en se précisant, la pensée diffluente risque de se perdre dans l'obscurité et l'indétermination, parce que trop de directions possibles sont offertes à l'esprit qui ne sait laquelle prendre. Cette confusion ne cessera que si l'image arrive à suggérer tout au moins certaines directions de pensée. Tel est, semble-t-il, le problème que résolvent des artistes qui ne sont ni des symbolistes parce que le symboliste ne veut qu'agiter la pensée et l'émouvoir, sans direction précise, ni des réalistes. Leur œuvre pourtant a une portée idéale et qui dépasse la matière des images dont elle est composée. Comment une œuvre d'imagination peut-elle donc ainsi signifier une idée? Ce serait une grosse erreur de psychologie esthétique de croire que, dans les œuvres expressives d'une idée, la pensée de l'artiste va de l'idée à l'image et, prenant l'idée réfléchie pour thème, s'efforce d'en chercher une image; ou plutôt les œuvres d'art qui naissent de ce procédé sont des allégories, ou des œuvres à thèse, souvent froides et fausses.

C'est par la germination spontanée des images, et par une réflexion sur ses propres œuvres que l'artiste connaîtra l'idée que son tempérament lui donne pour mission d'exprimer : dans l'art véritablement idéaliste, la pensée va de l'image à l'idée. Sans doute, Puvis de Chavannes, dans ses esquisses pour le *Pauvre Pêcheur*, ne cherchait-il que la reproduction exacte des attitudes et des mouvements; mais, par surcroît, son tableau se trouve avoir exprimé la profondeur et la mélancolie de la misère humaine. Même en littérature, des œuvres comme le *Second Faust* de Gœthe qui contiennent des trésors de pensée, restent des œuvres d'imagination pure; et si Gœthe refusait lui-même, non sans quelque ironie, d'indiquer l'interprétation qu'il donnait à telle scène obscure de son œuvre, si les exégètes se sont évertués sans accord possible entre eux, n'est-ce pas la preuve que l'auteur entend se tenir à des images qui tendent vers des idées, mais ne sont pas subordonnées à elles?

Pourtant ces images-idées n'ont pas même nature que celles que nous avons précédemment décrites; celles-ci étaient des termes provisoires que la pensée se donnait pour tâche de dépasser; tandis que l'œuvre d'art, comme telle, se suffit à elle-même. Rien de plus mauvais goût et de plus hostile à l'art que de vouloir

dégager, sous forme abstraite, la « philosophie » d'un artiste. Chez eux la pensée allégorisante, malgré l'unité d'inspiration, reste diffluente. Les images ont leur prix en elles-mêmes, non dans les idées qu'elles suggèrent ; et c'est au sein même de ces images, dans les déformations que les idées leur font plus ou moins consciemment subir, que réside toute leur valeur expressive.

La psychologie contemporaine ne croit pas plus à l'unité de l'intelligence qu'à celle de la mémoire; l'intelligence n'est pas une machine qui fonctionne suivant les règles immuables d'une méthode éternelle. Comme il y a divers types de mémoire, il y a aussi divers types intellectuels; c'est ainsi que M. Paulhan a distingué ici même les esprits analystes et les esprits synthétiques. Nous voudrions que cet article ait contribué à isoler une forme spéciale d'intelligence, que nous appellerons l'intelligence méditative. Elle se distingue des autres formes non pas par sa façon de grouper les idées, comme les intelligences analystes et synthétiques, mais plutôt par l'allure de la pensée. Si les exigences de l'adaptation au réel déterminent, en général, le mouvement de l'intelligence, il n'en est pas de même dans la méditation, où l'intelligence se donne en quelque sorte en spectacle à elle-même. Ce sont là deux voies opposées : l'intelligence pragmatique prend les idées comme moyens d'un résultat qu'elle veut obtenir ; elle tient donc le moins de compte possible des images, qui ne sont pour elle que des obstacles. Pour le méditatif, l'idée est non le moyen, mais le but ; elle est au terme de la pensée, et il y arrive par un approfondissement graduel des images interposées. La méthode allégorique n'est qu'un des procédés qu'il a créés à cette fin. Peut-être faudrait-il en tenir plus grand compte dans la psychologie religieuse. Le symbolisme religieux qui matérialise les choses spirituelles, se double d'un mouvement inverse qui spiritualise les choses matérielles ; et si, au point de vue pratique, le symbolisme a une grande importance puisqu'il donne aux sens une sorte d'équivalent de l'esprit, son danger est pourtant de le laisser évanouir ; la méthode allégorique le contre-balance en réintroduisant l'esprit dans les choses.

Émile Bréhier.

LA

GENÈSE PSYCHOLOGIQUE DE LA CONSCIENCE MORALE

La construction des divers systèmes de morale que j'ai, chez leurs auteurs, souvent trouvée associée ou substituée à des oscillations profondes ou répétées dans le métabolisme général du système nerveux m'a conduit à rechercher dans la pathologie l'origine de cette évaluation qu'on appelle *morale*. C'est par la méthode de grossissement telle que je l'ai heureusement rencontrée chez Ribot dans son livre sur les Passions, que j'ai procédé.

J'ai abouti à cette pensée que la morale, qui suppose cet aspect de la sensibilité individuelle capable de s'assimiler la sensibilité d'autrui sous une forme réelle ou transposée, a pour protopathie une dualité physiologique caractérisée par un hiatus nécessaire entre la tendance, c'est-à-dire la vie multipliée, et la détermination, c'est-à-dire la vie évaluée avec la supposition nécessaire de toutes ses soustractions.

Les biographies des moralistes dont j'ai pu prendre connaissance m'ont pour beaucoup d'entre elles confirmé dans ma thèse.

J'ai recherché divers cas d'anatomie et de physiologie morbides où l'équilibre fonctionnel se trouve rompu par diverses causes que j'essayerai de déterminer dans un travail ultérieur. Par d'autres voies que la voie de la physiologie normale peuvent s'accomplir les actes vitaux : je veux parler du jeu des hyper- et des hypotrophies. La genèse de la conscience morale est due à un fléchissement de cette suite d'équilibres appelée santé. Mais il faut, pour qu'elle prenne naissance, que le balancement des organes soit possible par des suppléances fonctionnelles. Ces conditions déterminées ou déterminables seront l'exposé de certains cas de pathologie que j'appellerai normale au même titre que la physiologie de ce nom.

La santé réelle et non formelle est une suite d'actions et de réactions bien équilibrées qui forment une succession d'équilibres instables se complétant.

La maladie est le fléchissement ou la solution de cette chaîne d'équilibres instables. Elle s'exprime par la réaction inadéquate de l'organisme théoriquement normal sur son milieu.

Restent les réactions morbides « qui ont pour effet de ramener la matière vivante vers cet état relativement bon (santé) et en tout cas compatible avec les manifestations de la vie.... » (Bouchard).

Les réactions morbides comme les réactions normales sont des réponses de l'organisme à l'action de causes extérieures. La forme de réaction est donc bien la synthèse d'une élaboration individuelle au sein des tissus.

Je compte, dans l'étude plus développée de ce travail, exposer les cas de physiologie morbide que j'ai pu recueillir dans différents traités et monographies et qui m'ont amené à conclure que la morale procède d'une diffusion des fonctions dans le métabolisme général de l'organisme. Il va sans dire que c'est dans le domaine des psychoses où se caractérise le mieux la personnalité psychique, que j'ai trouvé cette dissociation rémittente ou intermittente du moi avec les efforts propres à la personnalité pour le ramener à un état d'unité ou de synthèse quelconque.

L'élaboration morale suppose des troubles primitifs, protopathiques, souvent difficiles à retrouver dans les antécédents du sujet. Mais il appartient au psychologue d'essayer la dissociation de ces fortes synthèses que traduit la conscience morale.

Nietzsche, dans une intuition géniale, toucha la question d'amoralité liée à la physiologie normale. Depuis près d'un siècle cependant le problème tourmente la littérature et la philosophie françaises. Stendhal nous montra la beauté amorale qui ressort des états de conscience qui ne reviennent jamais sur eux-mêmes et qui s'approuvent dans le temps et dans l'espace. Je renvoie pour cela au personnage captivant qu'est la duchesse Sanseverina dans la *Chartreuse de Parme*[1].

La diathèse morale se caractérise par la puissance d'analyse. L'homme, en semblable disposition, se perçoit bien lui-même. Il

1. Dans sa description psychologique de l'amour, Stendhal le présente au lecteur comme une maladie. « C'est par ce chemin-là que l'on peut arriver quelquefois à la guérir. » Et c'est par un coup d'œil hardi qu'il attirait l'attention de M. Edwards sur les désordres physiologiques qu'accompagnait l'amour pour qui le sentait. (*De l'Amour*, 3[e] préface, XXI).

connaît par-dessus tout l'incertitude de sa santé actuelle avec les jugements qu'elle pourrait comporter. Ce qu'il sent primordialement c'est sa maladie. Il sait que cet état parasitaire actuel qu'il appellera plus tard moral est vraiment la norme, la seule norme à laquelle il puisse ramener l'unité de ses jugements. L'homme susceptible de moralisation est le malade qui sent très vivement sa douleur et qui la fouille. Il y voit quelque chose, une possibilité d'habitude. S'y habituer, c'est la dominer. Mais pour cela il lui faut supprimer théoriquement d'abord une autre possibilité, c'est celle de ressentir la liberté intermittente de la santé avec les puissances dynamiques qu'elle comporte. Il pèse, et la sommation d'équilibre s'oriente. Elle s'établit sur un déterminisme physiologique, qu'il soit héréditaire ou acquis.

Se place, entre la santé amorale et la réaction spécifique, appelée morale, d'un individu contre une cause ou un ensemble de causes morbifiques, une certaine catégorie de suicidés qui, atteints par le germe à lente évolution, ne trouvent point en eux cette plasticité organique pour commencer la maladie à incubation non déterminée. Les suicidés de cette catégorie sont des hommes très différenciés et, en raison de cette différenciation, très « cassables »; chez eux, une atteinte organique profonde fait s'écrouler dans le sens de la négation absolue tout l'édifice psychologique. Pas un relèvement partiel de la personnalité dissoute n'est possible dans ce cas. On pourrait invoquer pour eux, ici, cette loi biologique de *limitation des caractères acquis*. Des suicides d'hommes célèbres pourraient éclairer ici notre thèse, si nous ne trouvions pas léger d'y recourir, les relations sur les causes d'un suicide nous ayant toujours trouvé sceptique quant à leurs déterminants vrais. Mais ce cas est une des formes qui, à défaut d'avoir été vécues par quelqu'un de nos proches ou de notre entourage, peuvent se représenter facilement avec un peu de dissection psychologique.

« On a assimilé la conversion, dit Ribot [1], à une suggestion faite par les autres ou qu'on se fait à soi-même, mais ce n'est qu'un élément de sa psychologie. Pour ma part, je chercherais plutôt ses analogues dans les cas de métamorphose partielle à base physio-

1. *Logique des sentiments*, p. 85 (F. Alcan).

logique : crise de puberté, passage à la sénilité par transition lente, changement brusque de caractère à la suite de violentes émotions, transformation psychique résultant d'une maladie, bref dans les cas d'altération partielle de la personnalité. Ces altérations ont des degrés, plus elles entament le fond de l'individu, plus elles se rapprochent des conversions »... « *toute conversion est une altération partielle de la personnalité dans ses éléments affectifs* ».

Ce qui est vrai pour les conversions religieuses l'est également pour les conversions morales. Il s'agit d'une métamorphose physiologique due à un ébranlement violent causé soit par un traumatisme physique ou psychique (émotions), soit par une intoxication à forte dose ou de longue durée (auto-intoxications).

La dissemblance des réactions anatomiques et fonctionnelles sous l'action du choc, de la pression ou des poisons rencontrera nécessairement le subjectif. L'école de médecine de Paris fait d'ailleurs une large part à l'organisme entre l'action nocive et la maladie.

Ce qu'on appelle les grandes crises morales ou religieuses sont, d'après nous, la constitution objectivée de la maladie à lente incubation. En pathologie, l'on considère, à juste titre, la crise comme un stade favorable de la maladie. La crise est pleine de possibilités. Elle permet le pronostic avec beaucoup plus de certitude que l'incubation. On sait ce qu'est pour l'arthritique l'accès de goutte. « Il faudrait qu'il fasse une sérieuse maladie », disent quelques médecins réfléchis devant le malade mélancolique et hypocondriaque qui subit des auto-intoxications fonctionnelles très pénibles.

Partant de ce principe général que tout mouvement conscient ou inconscient de la matière organique est un effort de persévération dans l'être, nous envisagerons les mouvements de la maladie, les réactions vitales à titre de faits constatés en clinique, et non sous des dénominations normales ou anormales, logiques ou illogiques. Aucune idée de division basée sur une valeur quelconque ne guidera nos considérations, si ce n'est l'effort continu de la matière vivante : 1° vers sa persévération; 2° vers la formation ou la conservation d'une personnalité fonctionnelle et psychique (pour les êtres supérieurs).

Adressons-nous à la clinique : voyons par exemple les fous circulaires étudiés par M. Dumas [1]. Leur mentalité à double forme

1. *La tristesse et la joie* (F. Alcan).

correspond à des états physiques très différents. M. Dumas a analysé judicieusement et avec système le produit et la qualité des urines, des fèces, la composition des exhalations sudoripares dans les deux formes et il n'est pas contestable que l'état psychique du mélancolique soit en corrélation avec un certain chimisme organique; de même l'état maniaque. Expliquer avec M. Dumas que la douleur morale des mélancoliques actifs est tonique et excitatrice de l'activité intellectuelle, ou bien dire avec M. Masselon[1] que ce n'est pas la douleur qui fortifie les synthèses, que c'est le relèvement des tendances qui éveille la douleur : les mélancoliques actifs souffrent en raison de leur activité même; nous ne le ferons pas pour le moment. Il me semble que les deux auteurs s'attachent à deux variétés psychologiques différentes rencontrées en clinique. Nous sommes cependant plutôt tentés de croire que les efforts du mélancolique actif se concentrent vers la constitution d'un point sur lequel relever la personnalité diffuse, et que la voie de la douleur y est propice. « ... dans la souffrance, on se sent au moins, on se possède, et ce seul sentiment est déjà un inexprimable bonheur comparé à la privation absolue du sentiment de soi-même[2] ».

Pour notre thèse, le mécanisme n'importe actuellement pas; que la douleur chez certains mélancoliques soit tonique et excitatrice, ou que le relèvement des tendances éveille la douleur, les deux cas se rencontrent en clinique et traduisent par des réactions appropriées ou non la tendance au maintien ou au relèvement de la synthèse mentale.

Est-il nécessaire de parler de l'altération du caractère dans les diverses maladies? Le rôle des poisons végétaux ou animaux dans l'organisme est plutôt connu par ses effets physiologiques que par le processus chimique de son action. On connaît le mécanisme d'intoxication différent pour un même poison selon que la dose est violente ou de légère et fréquente répétition. Ce dernier mode permet à la cellule vivante un effort d'habitude. C'est ainsi que l'on a rattaché la production de l'immunité acquise à une modification des albumines, c'est-à-dire à des modifications du chimisme orga-

1. *Réactions affectives et douleur morale*, — *Journ. de psychol. normale et pathol.*, nov.-décembre 1905.
2. Fichte, *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, p. 225.

nique ou à un aspect physique nouveau de l'état colloïdal, dépendant d'un changement dans la nutrition cellulaire.

Le cerveau, à cause de son organisation complexe et de son fonctionnement si actif, est très sujet aux localisations toxiques. Mis à part les poisons reconnus spécifiques de la cellule nerveuse, citons le mercure, dont l'administration modifie notablement le caractère et rend l'homme timide et perplexe. Kussmaul le signale comme un des exemples les plus remarquables de l'action qu'un médicament peut exercer sur le caractère.

Nous ne signalerons pas ici de phénomènes d'intoxications, nous renvoyons pour cela aux ouvrages spéciaux. Mais nous désirons consacrer quelques mots à différents processus de défense dont dispose l'organisme dans les auto-intoxications par l'élaboration vicieuse de la matière, qui aboutit à la production de toxines, et de l'altération des organes d'élimination ou de transformation des substances nocives dues au processus normal de la digestion. Nous parlons donc des arthritiques dont M. Bouchard a fait une étude détaillée. L'arthritisme concerne un groupe de maladies héréditaires, dont le trouble primitif porte sur les activités cellulaires dans leur mode de nutrition. Mais on peut acquérir la diathèse. Celle-ci constitue l'opportunité de plusieurs maladies (goutte, lithiase biliaire, rhumatisme articulaire, diabète, paralysies, vésanies, etc.) qui dérivent toutes du trouble des échanges nutritifs. Ce sont les maladies des hommes à grandes dépenses organiques et mêmes cérébrales. Car il est une constatation, c'est qu'elles se rencontrent encore peu dans le peuple. Elles surviennent presque toujours à la suite d'un surmenage imposé à un ou plusieurs organes : tube digestif, cerveau, organes génitaux. L'hyperfonction atteint le métabolisme général, rompant l'équilibre trophique du système nerveux. L'équilibre des échanges azotés, si instable et si nécessaire au maintien de la santé générale, est rompu par dystrophie nerveuse et se traduit par une différence qualitative des humeurs, décelée soit par les réactifs, soit par le spectroscope. Cet état intraorganique est compatible pendant longtemps avec une santé apparente exubérante; toutefois — j'insiste sur cette remarque — l'hypocondrie l'accompagne souvent, et une sensation de fatigue tant nerveuse que musculaire s'accuse de plus en plus : les arthritiques passent souvent pour des gens paresseux inca-

pables d'un effort continu. Dans une classification des caractères, à cette période protopathique, ils apparaîtraient comme des apathiques nerveux ou des sanguins passionnés, mais certainement pas comme des unifiés au sens de Paulhan ; il leur faut, pour arriver à ce stade, localiser leur lésion. Pour le moment ils sont en proie à des alternances organiques, car il ne faut pas le perdre un seul instant de vue, l'organisme est capable de former pendant longtemps des poisons contraires, favorisant la réaction vitale contre la destruction incomplète des poisons normaux de la digestion.

L'hypofonction qui intervient presque toujours pendant le jeu des réactions défensives coïncide très bien avec le jeûne et l'abstinence et le besoin de privations de l'arthritique moral.

Nous connaissons un homme volontaire, aux facultés psychiques généralement très systématisées, très actif, qui, tous les jours, deux heures après son dîner, devient mélancolique, indécis, compatissant, transmutateur de valeurs. Ses actes, en tous autres moments très adéquats, à ce temps-là se décomposent. Dans ces moments, une sonate de Beethoven le fait pleurer; il fouille volontairement son passé pour y trouver des actes à sanctionner durement; il doute de l'utilité de sa mission sur la terre, et de la possibilité de faire le commerce sans tromper. Alors il élabore parfois un programme de conduite où la sincérité et la morale sont à la fois moyens et fins. Après une heure environ, les tendances se relèvent et se traduisent par une motricité soudaine, un besoin d'action immédiat — par exemple une lettre d'affaires à écrire, car il est commerçant —; les valeurs prennent dans la représentation leur position habituelle. Cet homme est un arthritique nerveux, il subit tous les jours quelques heures après son dîner qui est copieux, une auto-intoxication due à une mauvaise élaboration nutritive, dont les effets apportent une mélancolie active, et les idées morales constituent la principale défense. Ayant fait un séjour de deux mois au bord de la mer, ses crises journalières de mélancolie ne se renouvelaient pas : une oxydation intense de ses tissus activait l'échange cellulaire. En se modifiant, le milieu, où s'élabore journellement la cause pathogène, écarte la réaction morbifique : les idées morales. Ces cas, qui échappent souvent à la clinique, à cause de leur bénignité, peuvent, avec un peu d'observation, se rencontrer dans la vie journalière.

L'arthritique est un maître tombé dans l'esclavage. Mais entendons-nous sur le terme esclavage. Je veux parler de l'esclavage biologique, parce que les grandes dépenses organiques lui sont devenues pénibles et trop dispendieuses. L'arthritique, s'il veut survivre doit recourir au *régime*, et nous verrons comment les idées morales sont des idées de *régime*, l'application d'une méthode diététique, de prophylaxie locale et générale.

L'idée de valeur est parasitaire des états organiques.

L'homme, chez qui la fatigue est perçue sous forme de tristesse, l'émotion sous forme de mélancolie, la contemplation sous forme de négation, l'amour comme quelque chose de grave et d'inquiet, celui qui jouit « sérieusement » de ce qu'il aime, sont les propagateurs inconscients de cette forme de vie appelée morale.

Toute représentation morale suppose la possibilité de ressentir les émotions. L'émotion, quant à son mécanisme, est peu connue. Son point de départ est une sensation vive qui entraîne la suspension momentanée de mouvement. Son effet est un mouvement renforcé ou retardé.

L'émotivité, quand elle n'est pas le résultat d'une structure moléculaire héréditaire, peut provenir de trois causes : 1° par des chocs extérieurs, des déplacements généraux du corps, tels dans les accidents corporels violents qui peuvent provoquer un état d'émotivité définitive; 2° quand le fonctionnement organique est troublé, inquiet et angoissé, dans la période prodromique de certaines maladies; dans ces cas les excitations internes donnent naissance à l'émotivité qui peut rester acquise; 3° quand le cerveau est soumis à des représentations évoquées par des sensations multiples externes ou internes, résultat d'un fonctionnement anormal du cerveau (fièvres, sommeil; intoxications [1]).

La diversité des excitations amenant l'émotivité, prouve que c'est seulement dans le mode de réaction du cerveau qu'il faut en voir la cause.

C'est sur le sol de l'émotivité qu'est né l'examen plus large des motifs dans les tendances et les déterminations humaines. En effet, dans ces états clairs, systématisés, adéquats à l'excitation, le ton

1. Sollier, *Le mécanisme des émotions*, F. Alcan, 1905, p. 26.

affectif manque presque toujours. Pour qu'il y ait émotion, dit M. Paul Sollier, il ne suffit pas que l'excitation provoque une sensation et un mouvement déterminés. Il faut que des sensations et des mouvements autres que ceux qui doivent strictement se produire, apparaissent d'une façon en quelque sorte inutile pour le but qu'on s'est proposé, et en entravent même quelquefois l'exécution. Il faut qu'il y ait une perturbation des fonctions qui amène des actions non conformes à celle qui devrait se produire en conséquence de l'excitation et qui est systématique. Plus une action est systématisée, plus elle est précise, plus elle est adéquate à l'excitation, et moins elle comporte le ton affectif [1].

Ici se trouve confirmée par l'analyse rigoureuse l'intuition de Nietzsche sur la généalogie de la morale. L'émotion est un processus de déviation de la réaction normale spontanée, adéquate. Nous voyons, d'autre part, que la condition émotionnelle présuppose un potentiel énergétique en équilibre très instable dont le sens de la force vive sera régi par la cénesthésie. Enfin l'émotion touche et s'associe même à diverses formes de vésanies dont elle constitue le principal caractère (phobismes, obsessions, etc.).

L'émotion est constituée par de l'énergie qui diffuse sur les centres, entourant le centre excité, ou quelquefois même sur tout le cerveau. Peut-on appeler maladie l'état émotionnel qui s'entoure de trop de modalités psychiques avant de répondre à l'excitation? Il y a là, à notre avis, au contraire, une nouvelle preuve d'effort d'unité psychique. L'organisme tend ainsi à offrir la réponse de plusieurs parties à une excitation locale reçue, et sa réponse finale, pour n'en être pas moins mécanique, est plus complexe dans son unité [2]. Le moi interne prouve par là qu'il est soumis au monde externe par des détours et des complexités, et il présuppose un *temps* pour donner à l'excitation la réponse de plusieurs parties.

Ce *temps*, c'est la possibilité morale. C'est lui qui permet la substitution des motifs, l'évocation de l'échelle des valeurs, l'ordre, l'obéissance et la discipline harmoniques au sentiment convertisseur et inconvertible. La réponse, dès lors, est aussi précise, aussi

1. Sollier, *Le mécanisme des émotions*, p. 9.

2. L'état émotif que nous considérons suppose absolument qu'une issue est possible à la réaction.

systématisée, aussi adéquate que dans la réponse directe du centre excité; mais elle comporte, avec l'impératif, les harmoniques de l'organisme, résultat des centres en activité réagissant les uns sur les autres.

La cénesthésie prédominante dans les états cérébraux décide de l'allure des représentations, de leur groupement, de leur séquence, et tous les systèmes philosophiques pourraient être l'expression d'une disposition moléculaire donnée avec ses rythmes cénesthésiques fondamentaux.

Un ordre stéréopsychique[1], qui n'est qu'une figure stéréochimique exprimée en qualité, demande un axe de groupement.

Dans la psychologie morale, toute direction dépend de l'axe qui groupe autour de soi. Les cénesthésies sont maîtres absolus dans le pouvoir de déplacer les axes. Tout en revient donc au problème de la naissance des cénesthésies, de la fréquence de leurs alternances, du pourquoi de certaines prédominances, de l'effort perpétuel au maintien d'une élection cénesthésique, celle qui est le plus fortement liée à notre nature et présentée comme telle comme la plus grande et irréductible des valeurs. Ce sont là, en dernier ressort, des problèmes de physiologie normale et pathologique.

Si l'on veut ne pas perdre de vue que rien ne sénilise plus notre organisme que quelques désadaptations et réadaptations nouvelles et profondes dans l'ordre de l'exercice des tendances, on comprendra l'utilité, chez les émotifs notamment, de l'effort au maintien d'un état cénesthésique le plus conforme à leur nature. Je rappelle ici la complainte de Faust : *Zwei Seelen, ach! wohnen in meiner Brust.*

« Tout instinct est avide de domination et comme tel il aspire à philosopher[2] ». L'homme sain, avide et prodigue de vie, a pu sentir en lui la chaleur de ce champ de bataille. Mais il sent que toujours la disposition, l'ordonnation, la sommation s'établissent dans le sens de la souveraineté du sens le plus intime de son être. Car, si l'on écarte momentanément les données métaphysiques pour l'explication de ce phénomène, on constatera que cela se fait tout seul

1. J'emprunte le mot à Sollier, *Les degrés de la conscience.*
2. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal : les préjugés des philosophes* (trad. Henri Albert), p. 18.

comme condition de l'individualité psychique, car notre nature, comme le disait déjà Leibniz, travaille sans cesse en nous « à se mettre mieux à son aise ».

L'art moral actuel tient compte de ce que l'état organique, soit intact, soit fléchi, détermine l'ordre des valeurs dans la représentation.

Ce déterminisme propose une démarcation infranchissable entre la morale sociale ou justice au sens étendu, qui sanctionne les actes sur l'utilité du groupe, et la morale individuelle, naturelle, rythmée comme le balancement des organes, étrangère à tout ce qu'elle ne peut sentir par sympathie (σύν, πάθος) naturelle ou acquise, au non-moi presque tout entier, quelquefois même étrangère à une partie du moi (pathologie).

Avec des synthèses complexes, qui supposent des groupements impératifs dans l'individu, celui-ci se présente à la société, pour lui offrir sa collaboration à la justice. Mais je n'ai pas l'intention de m'écarter de mon sujet.

La pression diminue la force impulsive. C'est un principe de dynamique chimique. On emploie même pour la mesure de la *force impulsive* qui produit une réaction, une force mesurable qui est la *pression* lorsque la transformation à empêcher est normalement accompagnée d'une augmentation de volume [1].

L'accumulation des pressions chez les êtres vivants, tant dans le domaine physique que psychique, produit à la longue la douleur, étouffe la force impulsive, la tension cellulifuge des organismes.

L'action longtemps prolongée d'une masse de circonstances, dit le professeur Bechterew (de Pétersbourg) tant morales que physiques, étranglant la personnalité, celle-ci réagit par une manifestation morbide. C'est la neurasthénie; ce sont des névroses générales, ce sont même des désordres mentaux.

Pour les impressions douloureuses prolongées, Claude Bernard avait remarqué que, devenues incapables d'arrêter le cœur, elles le fatiguaient et le lassaient, retardant ses battements, prolongeant sa diastole et faisaient éprouver dans la région précordiale un sentiment de plénitude et de resserrement.

1. Vant'Hoff, *Leçons de chimie physique*, liv. I, p. 176.

Les excitations répétées produisent, à la longue, le même effet physique que la pression, elles dévient ou détruisent la force impulsive.

Le *temps* dont la réaction a besoin pour s'accomplir, suppose qu'à côté de la cause qui la produit et appelée en chimie « force impulsive » (treibende Kraft) ou affinité, il y a une force retardatrice (Hemmung) antagoniste qui entre en jeu.

L'expérience scientifique, s'en tenant à des points de repères sensibles dans l'évolution des phénomènes, a posé le mot *temps* comme le x médiat dont les facteurs initial et final sont connus.

Mais tandis que la force impulsive pour un état donné des corps est déterminée ou du moins déterminable, les forces retardatrices antagonistes peuvent être de nature très variée.

La résistance de la force impulsive aux forces retardatrices est l'acte premier de persévérance dans l'état de la matière. Mais une résistance prolongée rompt finalement l'édifice chimique et provoque des enchaînements intramoléculaires nouveaux accompagnés de l'apparition de propriétés qualitatives différentes.

Certains hommes, consciemment ou non, constitueront toujours pour d'autres la pression retardatrice de l'expansion vitale. Tels sont les bien-nés au point de vue physique, intellectuel et social.

La puissance, pour se mesurer, a besoin d'une résistance. Il n'appartient qu'à l'homme moral de découvrir en lui-même ces deux facteurs antagonistes et de mesurer la valeur de l'un par la puissance de l'autre au sein de son moi.

La résistance à la pression retardatrice, nous l'avons vu, devient à un moment douleur. La douleur est une de ces formes de défense de la force impulsive de la matière organique, car la douleur est une voie de dépense énergétique — combien large — et d'équilibre nouveau. Gœthe fait dire à son Prométhée s'adressant à Jupiter : « Croirais-tu, par hasard, que je doive haïr la vie et fuir au désert parce que toutes les fleurs de mes rêves n'ont pas donné? — Ici je reste à fabriquer les hommes à mon image, une race qui me ressemble pour souffrir et pour pleurer, et pour te dédaigner, toi, comme je le fais. »

M. Dumas a fait ressortir que la douleur morale est une défense contre l'anémie des centres et la dyspnée cellulaire qui l'accompagne.

Pour qu'il y ait douleur morale active, il faut supposer une sensibilité nerveuse assez puissante, capable d'opposer à la pression une potentialité de réaction. Sans cela, la pression passe sur la force impulsive et l'absorbe complètement aussitôt. L'homme qui souffre respire vite, c'est une défense contre l'asphyxie; il sanglote, ce qui est pour M. Dumas également une défense probable contre l'asphyxie; il frissonne, ce qui le défend contre l'hypothermie envahissante; il s'impose volontairement des souffrances artificielles, comme substitution aux douleurs naturelles; au sens de Schopenhauer[1], il descend dans les sensibilités positives d'autrui, il évoque des associations morbides dans la représentation et lutte contre elles. L'homme qui souffre activement cherche à se sentir vivre autrement que par son mal initial; c'est pourquoi il analyse, il descend dans toutes les possibilités d'auto-défense et c'est par une de ces nombreuses voies de douleur active qu'est née la conscience morale ou « l'invariabilité dans le milieu », position d'indépendance la plus certaine contre la pression du milieu, absence de *vouloir* réactif, parade parfaite et synthétisée contre les forces retardatrices de la vie, le jeu des pressions et des réactions étant devenu une expérience fermée intra-individuelle.

Les hommes primitifs sacrifiaient aux forces de la nature et aux animaux malfaisants, tâchant d'apaiser ainsi ceux qu'ils ne pouvaient vaincre. Les grands sages et martyrs de l'humanité allèrent beaucoup plus loin; ils sacrifièrent aux puissances malfaisantes (les forces retardatrices) toutes les possibilités de vivre que leur offrait leur nature, pour n'en conserver qu'une seule, celle qui était assez ambitieuse et vivace pour contenir et drainer le vouloir-vivre dans une position d'indépendance vis-à-vis de ce qui le tenait auparavant comme vaincu.

La tristesse est une maladie à laquelle l'organisme s'accommode. Cela est si vrai que certains individus, pour avoir le cerveau dans

1. « Notre sympathie ne s'adresse d'une façon directe qu'aux seules *douleurs* des autres; leur bien-être ne l'éveille pas directement; en lui-même il nous laisse indifférents. C'est ce qu'a dit Rousseau dans *l'Emile* (liv. IV). La raison en est, que la douleur, la souffrance, et sous ces noms il faut comprendre toute espèce de privation, de manque, de besoin, et même de désir, est *l'objet positif immédiat de la sensibilité*. Au contraire, le propre de la satisfaction, de la jouissance, du bonheur, c'est d'être purement la cessation d'une privation, l'épuisement d'une douleur, et par suite, d'agir *négativement*. » *Le fondement de la morale*, p. 120 (trad. Burdeau).

le meilleur état de fonctionnement, ont besoin de douleur. Si l'organisme est en telle position que la tendance et l'acte se poursuivent sans effort, un état de viduité se produit à l'intérieur; une douleur gênante naît qui avertit l'organisme que certaines fonctions habituées à être actives, demandent leur travail salutaire. Ce travail, c'est la représentation morbide tonifiante, chargée de reconstituer la synthèse devenue adéquate et supérieure de l'organisme; certaines biographies et correspondances de plusieurs hommes célèbres pourront éclairer notre thèse. Chez ces natures, la santé cérébrale, résultante des organes en position et travail normaux primitifs, doit d'abord être épuisée, pour qu'un travail d'origine morbide — la représentation dans la douleur morale — reconstitue une autre synthèse devenue nécessaire pour les meilleures fins. La souffrance morale est devenue seule capable d'utiliser certaines énergies, que la santé comme la dépression passive parésiaient. C'est le « goût du brisement de cœur », comme l'a dénommé M. Barrès, avec la volupté de n'utiliser de la vie que les tristesses pour se les faire chair.

Dans la douleur seule, certains hommes reconnaissent la « magnificence de leur âme ». Ce sentiment de puissance et de beauté, que des philosophes moralistes appelèrent sentiment de la dignité humaine, est propice aux constructions morales qui n'utilisent de la réalité, que les douleurs. Les idées morales sont la répétition du monde en tristesse voluptueuse. Schopenhauer, jeune homme, ne parvenait pas à partager la joie de sa mère Jeanne, à la vue des beaux paysages du midi de la France. Sa nature à éprouver vivement la mélancolie dans toute contemplation, le gardait sérieux et grave, car il sculptait en tristesse la valeur du monde.

Nietzsche dit : « ... toute morale qui, jusqu'à présent, a été enseignée, vénérée et prêchée, se dirige, au contraire, précisément *contre* les instincts vitaux; elle est une condamnation, tantôt secrète, tantôt bruyante et effrontée de ces instincts[1]. » C'est, après nous, une interprétation erronée. En prenant ce commun oint de départ avec lui, la morale maladie, nous supposons à lle-ci, dans sa faiblesse initiale, un vouloir-vivre très puissant et

1. Crépuscule des idoles, *La morale en tant que manifestation contre nature*, 140 (trad. Henri Albert).

le désir de rester *affirmatrice*[1]. Nous pensons, au contraire, que toute morale, n'importe laquelle, consista toujours à drainer le sentiment vital le plus puissant, ou le seul possible encore vers la dernière et meilleure expression du vouloir-vivre.

Nietzsche semble d'ailleurs contredire l'aphorisme précité dans un autre ouvrage[2] où il dit : « Lorsque, comme les Hindous, on place le but de toute activité intellectuelle dans la connaissance de la *misère* humaine... la compassion finit par avoir, aux yeux de tels hommes du pessimisme *héréditaire*, une valeur nouvelle en tant que valeur *conservatrice de la vie*, qui aide à supporter l'existence bien qu'elle paraisse digne d'être rejetée avec dégoût et effroi. La compassion devient l'antidote du suicide, étant un sentiment qui contient de la joie et qui procure le goût de la supériorité à petites doses; elle détourne de nous-mêmes, fait déborder le cœur, chasse la crainte et l'engourdissement, incite aux paroles, aux plaintes et aux actions — elle est un bonheur *relatif*... Le bonheur cependant, quel qu'il soit, donne de l'air, de la lumière et de libres mouvements. »

« Donner à son prochain, c'est prêter à Dieu » est une construction morale religieuse. La formule morale psychologique serait : donner à son prochain, c'est dissoudre l'angoisse et constituer un point sur lequel relever la personnalité diffuse; donner, c'est se délivrer actuellement.

Les physiciens ont essayé, pour un système donné, de procéder à un classement de ses énergies transformables. De même pour l'homme considéré comme potentiel, on pourrait essayer d'établir le tableau des énergies dont il dispose. Et ces énergies pourraient aussi avoir leur classification et apparaître dégradées qualitativement selon le sens de leur transformation.

Toute la psychologie normale qui s'occupe de la puissance qui résulte d'un équilibre mesuré entre l'exercice et le repos pourrait s'appliquer à tous les cas du moralisme dans l'histoire et constater que toute doctrine morale fut toujours une réponse de vie d'un

1. Claude Bernard se demandait si l'on ne devait pas chercher la cause de l'assuétude dans une déchéance de l'organisme ; il s'appuyait sur ce fait qu'un nerf engourdi ou dégradé est plus résistant qu'un nerf ordinaire. — *Leçons sur les anesthésiques*, p. 295.

2. *Aurore*, livre deuxième, p. 159 (trad. Henri Albert). Paris, Soc. du *Mercure de France*.

organisme souffrant; et nous pourrions alors nous écrier avec Nietzsche sur une argumentation différente : « Tout ce qui est *bon* sort de l'instinct, et c'est par conséquent léger, nécessaire, libre. » Tel est le processus de la morale-maladie, redevenir léger, nécessaire, libre, par un détour psychologique [1]. Et aurions-nous dès lors le même mépris que Sénèque pour les paroles de Mécène quand ce dernier disait : « Rendez mes mains débiles, rendez mes pieds faibles et boiteux, élevez une bosse sur mon dos, ébranlez toutes mes dents, tout ira bien si vous me laissez la vie ; conservez-la-moi, même en me mettant en croix »?

La morale formelle décrète une réduction dans la diversité du mouvement, une réduction par conséquent de l'autorité de la divisibilité du temps. Elle substitue à la diversité, au polyidéisme qui est la condition fondamentale de la vie psychique, un monoidéisme, un état fixe sur lequel le monde se projette angulairement. Cette forme psychique trahit un sentiment d'effort continuel, un antagonisme nécessaire avec la vie psychique normale, essentiellement amorale par nature, riche en contradictions et en oppositions. C'est dans cette sensation d'antagonisme que l'individu puise toute sa possibilité, tout son droit, toute sa jouissance de vie. Ce monoidéisme intérieur est accompagné souvent de moindres dépenses de phénomènes moteurs. Le moraliste formel est un homme grave qui se permet des mouvements comme on lui en permettait autrefois, à lui ou à ses ancêtres, lors de leur santé psychique oscillante. Il n'est cependant pas un misanthrope. Il a besoin de ses semblables, de leur douleur, pour se soutenir. En ce sens et malgré son attitude souvent grave et retirée, l'homme moral est un être essentiellement sociable. L'apport positif qu'il sent pouvoir apporter à autrui par la décharge de leur douleur dans le vibrant exutoire qu'est son âme, en même temps que le bonheur qu'il en retire, a fait que plusieurs moralistes-écrivains et combien de moralistes anonymes ont pu sentir en eux une loi morale

1. J'ai rencontré dans les *Frères Karamazov* de Dostoïevsky une pensée que l'auteur, malgré sa profondeur psychologique, n'a peut-être pas émise dans le sens où nous la comprenons, mais que je cite cependant : « L'humanité trouvera en elle-même la force de vivre pour la vertu, sans avoir besoin de croire à l'immortalité de l'âme. C'est dans l'amour pour la *liberté* que l'humanité trouvera cette force... ». *Première partie* ; *une réunion malencontreuse*, V.

capable de devenir un principe de législation universelle.

Tous les moments comme toutes les formes de la vie sont impérieux et tendent, en vertu de leur fonction de *natura naturans*, à une volonté infinie, limitée seulement par de semblables attributs. La morale ascétique gardera toujours en psychologie cette grande importance qu'elle est une puissance de réduction au mouvement. Cela ne contredit pas la loi de conservation de l'énergie, car la morale ascétique substitue l'intensité à la diversité du mouvement.

La morale formelle fait des instincts ce que la justice sociale fait des individus. Elle réduit la diversité du mouvement pour s'asservir à un groupe de mouvements supérieurs, le plus capable d'exprimer la volonté excellente de vivre. C'est pourquoi, dans l'individu comme dans la société, surgissent quelquefois des saillies de puissance de vivre qui désorganisent l'ordre autrefois si sûr et orientent vers une destruction inévitable des anciennes valeurs. Ces saillies de puissance désorganisatrice sont, dans l'ordre social, suivies de pénalités; dans l'ordre intérieur de remords et de redoublement d'ascétisme. « Le remords, dit Dumas[1], le remords qui dure, qui revient à intervalles réguliers ou irréguliers ne peut traduire que la difficulté qu'éprouve l'esprit à se mettre d'accord avec lui-même, à se reconnaître dans son passé, et cette oscillation perpétuelle et inutile, ce dédoublement qui s'ébauche sans s'achever sont l'inverse de cette cohérence et de cette unité qui font la santé de l'esprit. » Nous avons dit que la morale est un effort vers la systématisation, vers l'unité divisée de la personnalité psychique. Nous en conclurons donc que, plus un moraliste se sera débarrassé du remords, plus il aura quitté la forme pathologique pour s'approcher de cette « cohérence et cette unité qui font la santé de l'esprit. » Nous pourrions ici illustrer notre thèse en présentant les deux types psychologiques qu'étaient Kant, le grand systématisé qui, d'après ses biographes, n'eut à la fin de sa vie pas un acte à se reprocher, et Rousseau qui avait beaucoup de fautes à se reprocher devant lui-même, fautes qu'il livra au jugement de la postérité, par une sorte d'ascétisme raffiné.

La morale est une forme psychique de lutte contre un processus

1. Dumas, *Les conditions biologiques du remords*, — *Revue philosophique*, octobre 1906.

de synergies pathogènes. Elle est capable de produire la lésion locale, ce qui est un des indices de résistance. La lésion locale c'est l'état émotionnel de l'homme moral, état qui fait fléchir les protections comme toute perturbation nerveuse. Mais cette flexion n'est que temporaire. En effet, le processus moral présente comme celui de la colère décrit par Ribot, deux moments dont le premier est asthénique ; il est l'expression d'une dépression forte ou d'une suite de dépressions successives. Le deuxième moment, sthénique, est la réponse de la réaction défensive, qui traduit le self-feeling en puissance de domination et d'absorption [1]. L'absorption est ici une *mithridatisation*. Car l'émotion morale ne suppose pas toujours un rapport de sympathie physiologique avec son objet [2]. Sa sympathie est au contraire, en raison des résistances qu'elle croit reconnaître en son milieu, car sa force, comme disait Kant [3], n'est connue que par les obstacles qu'elle peut surmonter. Supprimer l'idée de la chose extérieure, comme le conseillait Spinoza pour l'amour triste, équivaudrait à deux positions dont l'une est la fuite, et l'autre, combien plus complète, l'absorption ; car supprimer par l'absorption c'est changer. Toute position intermédiaire est une fluctuation intérieure.

Il y aurait ainsi deux espèces de moralistes, ceux dont l'effort perpétuel est d'isoler leur moralité de leurs autres tendances, et ceux qui livrent en tous moments au concours leur moralisme et ses sentiments antagonistes. Ces derniers doivent connaître par moments un indicible sentiment de puissance.

Nous comparons les conversions tant religieuses que morales à cet état couramment appelé « crise » en médecine. Nous dirons même que les conversions sont des crises. Or, la crise, c'est le

1. Polybe, l'un des plus graves et des plus sensés écrivains de l'antiquité attribue tous nos sentiments vertueux à l'amour-propre. — Hume, *Recherches sur les principes généraux de la morale*, section V, p. 100.

2. Tchaïkovsky, l'auteur d'un inoubliable quatuor en ré majeur, dans une lettre au grand-duc Constantin dit de Tolstoï, son ami : « Tolstoï contemple les hommes qu'il peint d'une telle hauteur que ces hommes lui paraissent de pauvres pygmées nuls et misérables, aigris dans leur aveuglement, sans but et inutilement hostiles les uns aux autres, et il en a pitié. Chez Tolstoï, il n'y a jamais de malfaiteurs ; tous ses personnages lui sont chers et dignes de compassion ; tous leurs actes sont le résultat de leur esprit borné, de leur égoïsme naïf, de leur impuissance et de leur nullité. C'est pourquoi il ne punit jamais ses héros de leurs méfaits... ». — Cité par Séménof dans *Mercure de France*, novembre 1907.

3. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, traduction Tissot, p. 39.

mal qui s'extériorise, il met fin aux interférences organiques et s'éclaircit d'un nouvel équilibre[1]. De la crise sort l'affirmation d'un état, un équilibre qui se connaît avec lésions ou sans lésions, mais avec localisation de la lésion quand elle subsiste. On sait l'état de sensibilité fraîche des convalescents qui ont fait une maladie, et le besoin qu'ils ont de lui donner une riche pâture. De même on sait la liberté mentale des nouveaux convertis religieux ou moraux et le sentiment de puissance qui les accompagne.

Les réactions morales sont l'expression d'une énergie subjective libérée, inadéquate aux efforts normaux réclamés par les excitations du milieu. Elles trahissent une tension unilatérale primitive, par conséquent une déformation à l'égard du donné. C'est à cette énergie supplémentaire qu'elles puisent pour la construction des valeurs. C'est le seul sentiment d'énergie libérée qui constitue la paix intérieure. C'est une paix physiologique que signa quelquefois mais non nécessairement un rationalisme subjectif et plus souvent un principe métaphysique comme « déproblématisation » affective.

Le malade qui sait lutter contre sa maladie, en trouvant lui-même le régime qui lui convient, telle est la position de l'homme qui crée la morale en lui et la *fait chair*. C'est un homme qui a en lui le sentiment des résistivités qualitatives de la nature humaine. Sa persévérance, son incassabilité organiques sont aussi subtiles que vivaces.

Il y a cependant toujours aussi les malades de cette catégorie auxquels il faut prescrire le régime pour vivre dans la meilleure forme. Ce sont les *disciples* qui produisent les mouvements éthiques et religieux.

La morale est une forme d'expression de cette grande *affirmation* de la nature qui se soutient par un mécanisme absolu.

Elle naît sur l'échelle de l'hypotrophie qui intervient toujours dans la longue ou intense tension du désir ou dans sa sursatisfaction.

1. Pour citer un exemple fameux, ne voit-on pas saint François d'Assise essayer, après sa grande maladie, de reprendre sa vie de chevalier preux, mais bientôt verser des larmes sur les mains d'un lépreux en même temps qu'il se débarrassait de l'angoisse et de la mélancolie insupportables qui l'obsédaient, et qu'un renouveau intérieur se découvrait en lui. Et cela, avant de devenir auto-théodidacte, comme il le fut quelque temps après.

La santé psychique parfaite ou amorale constitue donc un point sensible, très instable dans la mesure entre la tension et la satisfaction.

La morale, 1° est affirmatrice de la vie, comme tout ce qui s'oppose à la maladie ou mort partielle; 2° elle est spécificité dans ses réactions systématiques pour reconstituer sur la personnalité fléchie une synthèse mentale.

BERTHA MERTENS.

REVUE GÉNÉRALE

PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LA MORALE

Dr A. Hoffmann, *Die Gültigkeit der Moral*, 1 vol. in-8°, vii-118 pp., Tübingen, Mohr, 1907. — Camillo Trivero, *Il problema del Bene*, 1 vol. in-8°, xvi-246 pp. Torino, Clausen, 1907. — Jean Delvolvé, *L'organisation de la conscience morale*, 1 vol. in-16, 172 pp., Paris, F. Alcan, 1906. — Jean Lagorgette. *Le fondement du droit et de la morale*, 1 vol. in-8°, 300 pp., Paris, Giard et Brière, 1907. — Dr Gustav Störring, *Ethische Grundfragen*, 1 vol. gr. in-8°, vii-324 pp., Leipzig, Engelmann, 1906. — Kristian Birch-Reichenwald Aars, *Gut und Böse*, 1 vol. in-4°, 290 pp., Christiania, Jacob Dybwad, 1907. — George Fonsegrive, *Morale et Société*, 1 vol. in-16, 344 pp., Paris, Bloud, 1907. — D. Johannes Gottschick. *Ethik*, 1 vol. xv-280 pp., Tübingen, Mohr, 1907. — Hastings Rashdall. *The theory of Good and Evil*, 2 vol. in-8°, xx-312, et xv-464 pp., Oxford, Clarendon Press, 1907.

I

M. Hoffmann, pasteur à Gruibingen, auteur d'une *Ethik* parue voici dix ans, publie sous ce titre : « La validité de la Morale » une étude sur les conditions d'existence de cet ordre de spéculations, Lui-même compare la relation de son nouvel essai à son premier ouvrage à celle qui relie une théorie générale de l'espace aux recherches sur la planimétrie. C'est indiquer nettement le caractère *formel* et *méthodologique* de son étude. — En quoi consiste l'*universalité* de la Morale? c'est en ces termes que l'*Introduction* pose la difficulté. Dans une première partie, de nature *critique*, l'auteur s'efforce d'établir le caractère *spécial* de cette universalité, par une analyse des catégories fondamentales : la *loi*, la *liberté*, le *développement*, l'*achèvement*, l'*idéal*. Dans une seconde partie, de nature *positive*, il détermine le *sujet* de la Morale qui est l'homme, les *formes* de la Morale qui sont irréductibles entre elles, les relations entre la morale et les autres domaines de l'esprit qui prétendent comme elle à une *validité* de diverse sorte. — Le centre des conceptions de M. Hoffmann réside dans la notion qu'il se fait de la *méthode* appelée par lui *pédagogique*. Le rapport des événements est double : ils s'enchaînent suivant l'ordre de succession chronologique (point de vue du *lieu*, de l'*histoire*, de la *causalité*, de la *nature*), ou suivant l'ordre des affinités (point de vue du *contenu*, de la *psychologie*, de la *conscience*). Identifier ces deux ordres en les

subordonnant l'un et l'autre à un intérêt commun, concentrer ainsi les rapports de fait en choisissant comme point de perspective l'*homme*, envisager les diverses méthodes de la connaissance comme des moments de cette concentration, telle est la *méthode pédagogique* et tel est l'office de la *morale*. D'où il résulte une certaine détermination des catégories essentielles. La *loi* morale n'est ni loi *historique* ni loi *psychologique*, mais fusion de l'une et de l'autre, indication d'une *expérience* à poursuivre; en elle coïncident *droit* (Dürfen), *devoir* (Müssen) et *pouvoir* (Können); elle exprime donc une *liberté*. C'est encore par rapport à cette tâche, à cette expérience, que se détermine la notion de l'*idéal*. Et, puisque dans la méthode pédagogique sont fondus l'ordre *interne* et l'ordre *externe*, la morale implique nécessairement deux *formes* : l'une par laquelle elle s'*extériorise*, l'autre par laquelle elle exprime le *contenu* même de la conscience (l'*hygiène* et les *mœurs*); la *moralité* consiste dans l'union consciente de ces deux termes. Le déploiement de la force répond à la première forme; la tradition et l'autorité répondent à la deuxième; les concepts du moral et de l'immoral, traduisent l'intérêt ou l'absence d'intérêt *humain* qui s'attachent aux points de vue conscients, répondent à la synthèse. D'ailleurs, à cette morale *sociale* (Kulturmoral) s'oppose une morale *originale*, laquelle exprime de son côté les points de vue qui se distinguent du point de vue proprement humain, le nouveau par opposition à ce qui se répète; c'est l'*ascétisme* contredisant l'hygiène, c'est le *génie* contredisant les mœurs, c'est l'aspect *philosophique* ou *esthétique* ou *religieux* de l'expérience s'opposant à la moralité. Mais par son opposition même, c'est en relation avec le point de vue *humain* que cette morale différente s'affirme; elle satisfait donc, elle aussi, aux exigences de la méthode *pédagogique*; comme l'autre, elle a pour rôle de garantir la conscience, collective ou individuelle, contre le péril (idéal, d'ailleurs) du *néant* qui menace de l'abolir. Dès lors, on peut établir le rapport entre le domaine de la morale et les autres domaines de l'esprit. La méthode *pédagogique*, en effet, n'exclut nullement les autres manières d'envisager l'expérience. La *science* qui se place à un point de vue *théorique*, l'*art* qui s'intéresse au *contenu* même de la conscience, la *religion* qui tend à ramener le sujet de la conscience à l'*objet* auquel il se subordonne, ces diverses formes se distinguent de la morale. Mais la science, l'art et la religion rentrent, à titre de moments, dans la méthode pédagogique; elles ont une fonction dans la *culture* humaine. C'est pourquoi on ne saurait, sans doute, regarder la morale comme réductible à l'une de ces formes, prétendre (par exemple) qu'elle existe par la grâce de la science; c'est bien plutôt par la méthode pédagogique, par l'intérêt de la culture humaine, que ces diverses formes se trouvent garanties. Ainsi le concept de la « validité de la morale » est déterminé. La morale a une valeur *propre*, puisqu'elle

est exclusivement *humaine*. Il y a des valeurs *en dehors* de la morale. Mais, en un sens, la morale a une valeur *exclusive*, puisque toutes les autres valeurs s'établissent par leur rapport à la science. Et M. Hoffmann se flatte d'avoir, par cette étude, écarté toutes les explications de la morale qui rattacheraient celle-ci à une sphère différente, puisque ces explications mêmes seraient orientées en vertu de la méthode pédagogique : « Le moral se comprend par lui-même. »

Sous ce titre : *Le problème du Bien, recherches sur l'objet de la Morale*, M. Trivero publie la première d'une série d'études dont il nous donne le programme dans son *Introduction*. Après avoir constaté l'existence de la crise morale et en avoir analysé les causes, il définit le *problème moral* et en distingue les divers aspects : problème *historique*, problème *scientifique*, problème *philosophique*. C'est au problème *scientifique* qu'il s'attache en particulier; dans le présent travail il cherche à déterminer l'*objet* de la science morale, qu'il appelle le *Bien*; dans un travail ultérieur, il étudiera la *conscience morale*. Du reste, il s'appuie sur les conclusions d'un ouvrage précédemment publié, et qu'il défend à cette occasion contre certaines critiques, la *Théorie des besoins*. — C'est, en effet, le concept du *besoin* qui lui sert à déterminer celui du *bien*. Il définit le besoin dans son rapport avec la conscience, puisque celle-ci en est la seule appréciatrice. Toutefois il lui assure une existence objective, faisant de lui un mode de l'être contraire à la loi de ce dernier, donc une aspiration vers un autre état plus en harmonie avec cette loi; le concept de *besoin*, comme l'auteur le reconnaît, est donc basé, en définitive, sur celui d'*essence*, et il offre un caractère métaphysique. Cette nature objective permet d'éliminer la conscience de la définition des divers besoins, de reconnaître des besoins *inconscients*, d'étudier objectivement la satisfaction des besoins et les objets qui permettent de les satisfaire; c'est à ces objets que l'on donnera le nom de *biens*. — Une méthode expérimentale rendra possible l'énumération des besoins et leur classification; les besoins apparaîtront, dans leur rapport même, comme légitimes ou illégitimes; et les biens se trouveront hiérarchisés par là, quoique toujours d'une manière *relative*. L'auteur procède à cette énumération, et il parcourt les diverses catégories, comme celle de l'utile (point de vue économique), du vrai (point de vue de la science), du beau (point de vue de l'art). Il se propose d'arriver ainsi à déterminer, dans sa nature spécifique le *bien moral*. Cependant cette détermination lui semble impossible à fournir d'un point de vue strictement positif; et c'est en faisant appel à l'*amour*, conçu d'une manière quelque peu métaphysique, qu'il achève de fixer la *compréhension logique* de l'idée morale. — Cette théorie morale des besoins exige une seconde recherche, celle de l'*extension logique* de l'idée morale, donc une analyse des droits et

devoirs, succédant à cette synthèse. Car c'est le *besoin* qui permet de fonder le devoir et le droit; non que tout besoin soit légitime, mais il faut considérer le système des besoins individuels et sociaux, tant d'ordre physique que d'ordre idéal, et leur hiérarchie *naturelle*. Le *devoir*, d'un point de vue *positif*, ne peut consister que dans la réalisation, directe ou indirecte, des *fins* que l'on a choisies comme les meilleures; et cette réalisation s'impose à celui qui choisit ces fins et s'y attache. D'autre part, tout besoin, en lui-même et indépendamment de sa subordination à d'autres préférables, constitue un *droit*. Aussi n'a-t-on pas à attendre, pour affirmer l'existence des droits, l'apparition de la conscience; il y a, par exemple, un droit de l'enfant à naître. — Les *besoins* et les *biens* se partagent en trois grandes classes : 1° ceux qui ont trait à la vie *inférieure* de l'individu, et qui se résument dans le droit et le devoir de vivre; 2° ceux qui ont trait à la vie *supérieure* de l'individu, et qui se résument également, en un sens plus élevé, dans ce même droit et ce même devoir (vie idéale, besoins intellectuels et esthétiques, conscience morale); 3° ceux qui ont trait à la vie *sociale*. L'auteur examine donc chacun des problèmes que l'on a coutume de soulever dans les recherches sur les devoirs. Il s'arrête, entre autres, au problème *social*, qu'il se refuse (de façon très logique), à identifier avec le problème juridique, puisque le droit positif ne consacre qu'une faible partie des besoins et qu'il existe dès lors des droits naturels et sacrés. Il se montre relativement conservateur sur la question de la propriété et sur celle du mariage; toutefois, insistant comme il le fait sur le *travail* et le devoir de travailler, il se déclare partisan de l'évolution économique. Somme toute, c'est l'idée de l'*harmonie sociale* qui le dirige dans cette partie de sa recherche; et, de ce point de vue, il attache une assez grande importance aux impératifs de la mode. — A cette étude qui veut être scientifique et positive, M. Trivero donne une *conclusion* qui dépasse, c'est lui-même qui le marque nettement, le domaine positif. Bien que le problème *philosophique* de la morale ne puisse être posé de façon sûre avant une étude scientifique *complète* et une étude *historique*, il indique les hypothèses auxquelles on aboutit lorsque l'on veut déterminer *objectivement* la nature du Bien. C'est qu'en effet, ou l'on remontera sans terme de besoins en besoins et l'affirmation du *meilleur* sera illusoire, ou l'on arrivera à l'affirmation d'un Bien supérieur (relatif sans doute encore, mais constituant le rapport de tous les rapports). C'est à cette hypothèse, objet de *foi*, que M. Trivero se rallie. Comme la science et l'art, la morale, qui s'occupe des aspirations humaines et se pose par là dans le réel et l'utile, exige un *idéal*, celui-là même auquel s'attache l'amour, facteur spécifique du bien moral. Et l'auteur semble résumer, de ce point de vue *philosophique*, toute sa théorie des besoins, dans cette formule où l'on retrouverait l'idée mère de Guyau : « La vie veut vivre, et vivre une

vie toujours plus intense, plus profonde, plus consciente et plus parfaite ».

Dans son livre sur « *l'organisation de la conscience morale, esquisse d'un art moral positif* », M. Delvolvé cherche à reprendre, d'un point de vue positif et actuel, la tâche qui fut toujours, d'après lui, celle des philosophies morales : organiser la vie intérieure. Il admet, avec les sociologues de l'école de M. Durkheim, que la détermination apriorique d'un « fondement de la morale » est une chimère. Mais il se refuse à admettre qu'un art moral *objectif*, pure application des sciences sociales, suffise à remplacer les doctrines morales périmées. Il estime que l'on ne saurait, avec M. Lévy-Brühl, laisser aux *mœurs* elles-mêmes, privées de leur appui traditionnel, le soin de se maintenir, en attendant leur évolution spontanée. Et surtout il regarde la notion de *réalité sociale* objective comme une notion abstraite, nécessaire sans doute à la constitution de la sociologie, mais inadéquate à la réalité morale, laquelle a pour centre la vie intérieure, celle de la conscience, instrument humain de l'adaptation. L'avènement d'un art moral *positif*, permettant d'*organiser* la conscience, est donc une exigence de la philosophie contemporaine. Car la conscience morale est constituée par un ensemble d'*idées pratiques*, non pas un système tout fait de *jugements de valeurs*, mais une systématisation réfléchie de principes d'action en partie déterminés par les circonstances, en partie par les instincts, offrant avec l'activité automatique un rapport étroit et susceptibles de la diriger. Un art moral positif n'aura point pour but de fixer les principes d'action; il tiendra compte de la riche diversité des natures individuelles. Mais, pour éviter les désharmonies qui procèdent d'un jeu vicié de la conscience morale, il devra montrer les conditions *universelles* de l'adaptation humaine, fournir ainsi aux individus un schème *général* d'organisation, en dehors duquel leurs systématisations particulières deviendraient antinaturelles et vicieuses. Il devra encore leur proposer le modèle d'un schème *intégral* d'organisation, leur suggérer (imitant en cela les actes de la beauté) les solutions particulières qui sont en harmonie avec la conscience du moraliste. La méthode de cet art positif est donc bien nette : il fournit un critère des règles de l'action, car il permet de voir si les formes pratiquées ou indiquées sont un prolongement des impératifs naturels des instincts primordiaux et si elles impliquent une harmonie entre les instincts nécessaires. Par là même, cet art, qui s'adresse à la conscience, ne saurait se borner ou s'obliger à mettre en jeu les théorèmes sociaux; c'est à la *connaissance de nous-mêmes* qu'il demandera les principes essentiels de l'action, à la connaissance positive des *lois de la vie*. Il procédera donc, avant tout, de la biologie générale; mais il recueillera les données de toutes les sciences qui étudient l'homme individuel et social, et celles aussi de l'expérience courante, car (M. Delvolvé insiste sur ce point) l'art n'est pas simplement un

ensemble de corollaires de la science, mais une spéculation partiellement indépendante et dont l'office demeure autonome. — L'auteur nous offre un essai de cette « schématisation ». Il rattache toutes les formes de la vie humaine aux lois *universelles* de la vie : accroissement, reproduction, union pour la fécondité, concurrence, adaptation, organisation sociale. De cette détermination des lois essentielles il tire une explication et une justification positives du *devoir*, identifié à l'instinct naturel; il y trouve également une raison de rejeter le problème finaliste de la destinée, car, de ce point de vue strictement naturaliste, la vie a sa fin en elle-même. Et c'est dans leur rapport avec ces impératifs primordiaux qu'il trouve la justification des devoirs particuliers, c'est-à-dire des formes de la vie individuelle. Moins universelles et moins légitimement objet de précepte à mesure que l'on s'élève en complication, ces formes ne sont justifiables, en effet, que par leur harmonie avec les instincts essentiels; c'est à la conscience d'une cohérence intérieure des principes d'action individuels, ou bien de leur incohérence vicieuse, que la méthode se réfère. Et l'auteur examine, de ce point de vue : l'égoïsme de l'accroissement, l'amour, l'instinct social. Il montre dans l'*activité de connaissance* le prolongement exclusivement humain de la vie, l'instrument suprême de l'adaptation à la nature par la science et l'art, l'union pour l'amour intellectuel au principe universel de la vie. — La *conclusion*, en établissant de nouveau la nécessité pratique de l'art moral, situe celui-ci par rapport aux autres arts positifs et aux doctrines morales contemporains. Elle l'oppose, non seulement à la conception chrétienne ou kantienne (légalisme), et à la *science des mœurs*, mais encore à *l'immoralisme nietzschéen*, lequel semblerait s'en rapprocher par son culte des instincts, tandis qu'il s'en distingue par son impuissance à procurer l'adaptation et à *organiser* la conscience. « Rien ne peut établir la cohésion, l'union réelle d'un groupe humain, si ce n'est la compréhension réelle par chaque individu de sa propre nature : car au fond de sa nature individuelle il retrouve inévitablement les lois communes qui le lient au groupe et à l'espèce. »

II

M. Lagorgette, dans son livre sur *le fondement du droit et de la morale*, pose le problème auquel M. Delvolvé accordait déjà une certaine importance, et que les partisans du pur sociologisme se refusent à poser. Il se justifie de rapprocher l'idée *juridique* et l'idée *morale*, estimant que le droit, par son caractère de *désirabilité*, plus essentiel que celui de *contrainte*, est précisément très proche du *devoir*. Et il ne cèle pas l'objet pratique de son étude, qui est sans doute d'assouplir les deux idées en cause, mais aussi de les « renforcer »

contre le scepticisme et le crime. — C'est dire que l'auteur attache une grande importance au concept de l'*idéal*. Il veut que l'on en établisse la *légitimité*, l'*efficacité*, et que l'on en détermine le *contenu*; mais il voit en lui un facteur nécessaire de l'évolution. L'abolition de la téléologie, pratiquée dans l'étude de la nature, lui semble transférée à contresens dans l'étude de l'homme, créateur de la téléologie. Comme si l'action humaine n'était pas « anthropocentrique », et même l'action du moi, individuel ou collectif, « égocentrique » ! — A cette nécessité de l'idéal et à cette obligation de le définir empiriquement, l'auteur procède par l'examen (basé sur une triple classification : géographique, historique, logique) des *doctrines du droit*. Il étudie les doctrines qui renferment une *négation de l'idéal* (Stirner et Nietzsche), les théories *cosmologiques* (Picard, Duguit), celles qui ramènent le *droit* à la *force* (darwinisme social), celles des écoles *historique* et *ethnographique* (en particulier de l'école de Durkheim), les doctrines *théologiques*, les *systèmes* « *arbitraires* » (Rousseau, Hegel), les théories *aprioristes* (thèses de la *conscience* et de la *raison*), les *tendances individualistes et socialistes* (Kant, Comte), les systèmes *logiques et téléologiques* à base *absolue* (Littré) ou *relative* (utilitarisme). — La *constitution d'un système du droit* dépend donc de la détermination d'un *fondement* du droit et du devoir; et ce fondement idéal est à la fois *subjectif* et *objectif*. Subjectif, car il ne s'agit pas de le déterminer a *priori* et métaphysiquement. Rien n'a peut-être de valeur en soi, et toute valeur est relative; mais relative à quoi sinon au *sujet*, c'est-à-dire au *moi*? La doctrine est donc bien « égocentrique ». Du reste, relative et positive, cette valeur *égoïste* n'exclut nullement, elle implique, les relations pareilles aux autres moi, individuels ou collectifs. Et la thèse n'a rien de commun avec « l'individualisme anarchiste » de Stirner. Même les idéaux formés de la sorte auront de plus en plus un caractère universel; et, faisant sienne la thèse de M. Fouillée sur les *idées-forces*, M. Lagorgette estime que l'*efficacité* d'un idéal est en raison de son universalité. D'ailleurs, le fondement est *objectif*, car dénier au monde une valeur absolue ou une valeur quelconque, ce n'est pas renoncer à donner à l'idéal humain un contenu *positif*; et la connaissance scientifique permet de déterminer de plus en plus exactement, non le *but* voulu de l'évolution, mais le but où elle tend. Or ce but, cette *fin suprême* du système des idéaux, c'est l'épanouissement de la *vie*. La morale évolutionniste de Spencer est donc intégrée, en ce qu'elle a d'essentiel, dans la doctrine de M. Lagorgette; et le critère de l'idéal est, avant tout, le degré de *vitalité* qu'il renferme. Au reste, la vie n'est point bonne en elle-même; elle est simplement le but que l'on ne peut s'empêcher de vouloir; et l'*impératif*, nullement absolu si ce n'est en son apparence illusoire, n'est que l'expression de cette téléologie instinctive. Ce n'est pas à dire que l'homme, pour tendre à cette fin suprême, manque de *liberté*; l'affirmation du point

de vue *subjectif* et de l'efficacité des idées lui maintient une liberté relative dans le déterminisme. — Au moyen de ces principes, l'auteur peut expliquer la *nature des idées de droit et de devoir*. L'*obligation*, qui s'attache à l'impératif procède, non d'une origine *a priori*, mais de la *désirabilité* même de l'idéal; un motif non réalisé, supplanté par son contraire, n'est pas supprimé pour cela; l'analyse seule sépare la maxime du sentiment interne de contrainte; attribuer à l'idéal un caractère éthique, c'est placer en lui une injonction. — La *fonction* des deux idées est également concevable par là. Les instincts moraux suppléent à l'insuffisance de l'intelligence, pourvoient aux nécessités vitales que les individus n'apercevraient pas ou négligeraient pour s'adonner à des fins purement immédiates, maintiennent les intincts de l'espèce, jouent enfin contre l'inertie un rôle impulsif. — La *genèse* des idéaux s'explique par l'adaptation; véritables instincts, ils naissent « de dispositions involontairement ou volontairement adaptées à des fins par l'influence directe et héréditaire des conditions de vie ». Ils sont, non « de l'égoïsme qui s'éclaire » mais « de l'intérêt obscurci ». — Le *fonctionnement* des idéaux présente sans doute des anomalies; mais ces anomalies ne prouvent rien contre l'origine assignée aux idéaux et contre leur bienfaisance. Les prescriptions qui scandalisent représentent une utilité passée, potentielle ou tendancielle. Tout ce que l'on peut conclure de telles anomalies, c'est la nécessité de diriger les instinct moraux. — Ceux-ci donc appellent des *adjuvants*, et, s'ils remplissent mal leur rôle d'adaptation, des *substituts*. Ainsi le réflexe, le développement de l'intelligence. Leur rôle serait, dès lors, graduellement amoindri; et cette « mécanisation » de la moralité par disparition progressive de la « conscience morale » constituerait un progrès. Mais il y aurait, dans cette élimination poussée trop loin perte de temps et surmenage; de là, la *nécessité* même actuelle des idées de droit et de devoir, avec leur caractère absolu ,la nécessité (en tous cas) d'une éducation conforme à ces idéaux. — En terminant, M. Lagorgette se défend d'avoir contribué à saper les idées de droit et de devoir; il a travaillé, au contraire, à les régénérer, en montrant leur fonction utile. Il se défend aussi de soutenir un « utilitarisme étroit et matériel » qui « supprime ou abaisse l'idéal ». Et son dernier mot est celui d'une éthique *naturaliste* : « Conformons-nous aux exigences de la vie, suprême puissance motrice de notre activité. »

M. Störning avait étudié précédemment, dans ses *Questions controversées de philosophie morale*, la formation de la conscience. Dans ses *Problèmes fondamentaux de l'Ethique*, il recherche, en s'appuyant sur son étude précédente, le *principe moral*. Sa méthode est à la fois *historique* et *psychologique*. D'une part, il soumet à la critique les systèmes moraux contemporains d'Allemagne et d'Angleterre; d'autre part, il retrace le développement des normes morales depuis l'attachement aux fins sensiles jusqu'à la soumission autonome à la loi. Le

principe moral qu'il veut déterminer doit être tel que l'on en puisse déduire les diverses formes de la vie morale selon les diverses circonstances; et c'est pourquoi la définition par un caractère *commun* aux différentes règles morales ne saurait servir en ce cas, puisque c'est la *hiérarchie* des valeurs morales qu'il faut démontrer. L'établissement d'un tel principe suppose la fixation d'un système de fins dans leur rapport avec les résultats normaux de l'action, et la fixation des motifs émotionnels qui décident de la poursuite des fins immédiates. — M. Störning expose et critique d'abord la morale de l'eudémonisme, soit sous la forme *inductive* que lui ont donnée Hume et Mill, soit sous la forme *déductive* que lui a donnée Spencer. Il n'admet ni la preuve psychologique de Mill qui ferait du plaisir et de la douleur les *seuls* motifs d'agir, ni la preuve *historique* de Spencer qui en ferait les *seules* fins de l'évolution. Il reproche à l'eudémonisme de ne pas expliquer les formes *supérieures* de la vie morale. — C'est le même grief qu'il adresse à *l'énergétisme* de Paulsen, bien qu'il voie dans la thèse énergétique le correctif de la thèse eudémoniste, le développement des activités vitales étant une fin et un motif plus essentiels que la poursuite du plaisir et la fuite de la douleur. — La morale *personnaliste* de Lipps lui semble pécher par son *formalisme*, définissant, ainsi qu'elle le fait, la personnalité par sa forme et non par son contenu; d'ailleurs, outre qu'elle exigerait, pour distinguer le moral et l'immoral, une connaissance parfaite du système de toutes les fins et de tous les motifs possibles, elle ne rend pas compte des formes *inférieures* de la vie morale. — La morale de Wundt, qui s'attache aux *produits objectifs de l'esprit* (science, art, culture), a le tort de ne pas déterminer, dominant la variation progressive des normes, le principe invariable de l'évaluation morale. — Les morales *métaphysiques* de Schopenhauer et de Hartmann introduisent un principe métaphysique là où son intervention est inutile, et abaissent par là même le niveau de certitude des spéculations morales. — Le principe admis par M. Störning tient compte des formes *inférieures* et des formes *supérieures* de la moralité, de la finalité et de la motivation *hédonistes* comme de la finalité et de la motivation *énergétiques*; il implique le caractère *personnel* des valeurs, mais il définit la personnalité par son *contenu*, c'est-à-dire par l'évolution progressive de la conscience et des évaluations; il assigne aux *produits objectifs de l'esprit* une place essentielle dans l'évolution de la personnalité. Ce principe, psychologiquement formulé, n'est autre, en effet, que l'enchaînement des normes qui expriment les stades successifs du développement de la conscience. De la recherche des plaisirs et du souci du développement des activités vitales d'autrui, en tant que cette recherche et ce souci n'entravent pas les activités spirituelles, on s'élève à la culture de la volonté même de cette finalité et de cette motivation; puis, par la conscience que l'on prend de cette prééminence de l'activité volontaire, on passe au respect de *soi-même*; enfin, le

sentiment de la valeur de l'autonomie nous conduit au *respect de la loi morale*. Chaque stade de cette évolution, sauf le dernier, est subordonné à celui qui le complète, et celui-ci a pour *contenu* le stade qui le précède et le conditionne. Les *produits objectifs* de la vie spirituelle, la culture et la vie sociale, sont les moyens nécessaires de ce développement de la conscience; mais tout progrès de la culture n'est pas moral, comme le prétend Hartmann au mépris de la personnalité. — Le *principe* ainsi déterminé a-t-il une valeur *permanente*? M. Störning procède à cette recherche, en étudiant les thèses des septiques anciens et modernes sur les variations de la vie morale. Il montre que la critique des anciens (Sophistes, Cyrénaïques, Pyrrhoniens) établit seulement la nécessité d'un principe en harmonie avec la *nature* humaine. Il dénonce chez Stinner la confusion entre un idéal qui serait un pur concept et l'idéal de fait qui consiste dans l'évaluation et l'estime de ce que l'on évalue. Il indique la raison de la critique nietzschéenne dans la réduction sophistique de toute vie morale à la morale sentimentale et ascétique de Schopenhauer. Lui-même, se référant à ses études psychologiques, voit dans le développement de la personnalité et des normes retracé plus haut l'effet du développement de la vie *sentimentale* et *intellectuelle*. Il conclut donc à la *permanence* de son principe, tant que la nature humaine ne sera pas essentiellement modifiée.

M. Birch-Reichenwald Aars publie une étude sur *le Bien et le Mal*, avec ce sous-titre : *Contribution à la psychologie des sentiments moraux*. Son but est d'aider la morale à se transformer en une science spéciale, non point par la simple détermination d'une méthode positive, mais par une analyse psychologique effective de la moralité. L'objet propre de la morale, à ses yeux, est constitué par les évaluations portant sur la qualité du *vouloir*; son point de vue est donc, non pas strictement *objectif* (les *actes*, en eux-mêmes, sont étrangers à la sphère morale), mais *psychologique*, et plus précisément *volontariste* et (c'est lui qui forge le terme) *émotionnaliste*. Comment on est arrivé à qualifier le vouloir, à l'envisager comme *bon* ou *mauvais*, telle est la tâche spécifique du travail qui nous est offert. Une discussion de l'*utilitarisme* ou de *l'eudémonisme* est, dès lors, superflue, puisque *l'utile* qualifie les actes, les *effets* du vouloir, non le vouloir lui-même. Ce n'est point que l'acte n'intervienne pas dans l'évaluation; le vouloir est qualifié comme *cause*, et la morale, placée sur le terrain de la philosophie populaire; ne s'embarrasse pas des difficultés soulevées à ce sujet que l'épiphénoménisme métaphysique. La *responsabilité*, comme *fait*, est le postulat moral essentiel; l'explication de la responsabilité, le problème du libre arbitre, est chose secondaire. La morale, telle que l'entend M. Aars, se rapproche donc, par l'importance singulière qu'elle attribue au sujet moral, de la morale kantienne. Mais l'auteur n'aborde pas directement l'analyse

de la conscience, craignant d'être amené par cette méthode à prendre pour des faits essentiels de la vie morale des apparences actuelles; la psychologie de la conscience morale est une *psychogénèse*. — Quatre sentiments résument la conscience : la *haine*, l'*admiration*, le *remords*, l'*estime de soi*. L'existence de ces quatre sentiments s'explique par l'évolution vitale. Une *hypothèse* transcendante est à la base des évaluations : l'être conscient *projette* sa conscience hors de lui, et attribue une *volonté* analogue à la sienne aux êtres vivants, donc une *causalité* volontaire et une *responsabilité*. La volonté hypothétique qui m'inflige un mal est *mauvaise*; celle qui est bienfaisante pour moi est *bonne*. La qualification morale des volontés étrangères est donc d'abord *égocentrique*; elle deviendra peu à peu *hétérocentrique*, et suivra à cet égard une progression, s'élevant du point de vue familial ou tribal au point de vue *humain* et même *mondial*. L'existence du remords et de l'estime de soi s'explique partiellement à titre de reflet des deux sentiments sociaux; ces deux qualifications débutent, elles aussi, par l'égocentrisme pour s'élever à l'hétérocentrisme. Il est inexact, dès lors, ou tout au moins problématique, de faire commencer à l'*altruisme* la vie sociale; dans tous les cas, le stade de l'altruisme est amoral, car la conscience morale s'attache au *bien* et au *mal* comme tels, en leur donnant un caractère *impératif*. Mais c'est la vie *sociale* (si l'on met de côté la mythologie des sociologues) qui rend compte du développement des impératifs moraux. La loi de la *sélection* joue en cela un rôle primordial; et, s'il est faux de donner aux idées *morales* un contenu utilitaire, les idées morales survivent précisément en raison de leur *utilité*. A cette survivance, donc à l'éducation de la conscience individuelle et à la transmission des normes, travaillent la *suggestion* sociale et surtout la *tradition*. Car c'est par le milieu social surtout que l'acquis *moral* se transmet; l'*hérédité* individuelle transmet, de façon prédominante, le fonds primitif et égoïste; tel est, d'un point de vue néo-darwiniste, le fait du *péché originel*. Les relations sociales et les appétits vont donc travailler de concert, ou par leur conflit, à l'élaboration de la conscience. Et M. Aars analyse, par exemple, le rôle éducatif de la sujétion au *pouvoir souverain*, ou bien encore le rôle de la *faim* dans l'évolution morale de l'homme. — Parmi les influences qui transforment ainsi la conscience morale, il faut assigner une place à part à celles qu'exercent les *religions*. La religion est née de la projection de la vie consciente; elle a été surtout l'affirmation *inconditionnelle* et *universelle* de la *causalité*. Ainsi le concept d'*absolu* en est venu à caractériser les êtres divins; et, lorsque les qualificatifs moraux ont été appliqués aux volontés célestes, le *bien* et le *mal* ont été transfigurés par ce caractère absolu; de là, cette valeur *suprême* attribuée aux impératifs moraux. L'idée chrétienne de l'*enfer*, traduisant d'un point de vue religieux et moral l'idée psychologiquement

explicable de l'*immortalité*, a contribué à renforcer cette valeur des impératifs en offrant comme *définitive* l'épreuve terrestre. — L'auteur est conduit, par ces considérations, à étudier de plus près le problème de la *responsabilité* et à aborder le problème *métaphysique* que la morale soulève. Il maintient le *fait*, pour la conscience morale, de la responsabilité *actuelle*; et il s'efforce d'échapper au dilemme du déterminisme et de l'indéterminisme par une sorte de *dualisme* métaphysique : il y aurait entre le développement intérieur de la volonté et le déroulement extérieur des causes physiques une série de rencontres; de là une sorte de *hasard*, et l'explication des contingences affirmées (puisque le hasard aurait pu être différent, donc différente l'expression du caractère par les actes). — Mais introduire ainsi la métaphysique dans le problème moral, n'est-ce pas contradictoire pour qui veut faire de la morale une science spéciale et positive? M. Aars ne le pense pas. Ses recherches de *psychogénèse* sont strictement *positives*; et quiconque, en vertu de cette analyse, voudrait voir dans la conscience morale un simple produit accidentel de la sélection le pourrait sans conteste. Mais la moralité ne s'offre pas sous ce jour. La morale ne se déduit pas d'une métaphysique; *elle est elle-même une métaphysique*, car elle exprime une affirmation *transcendante* des valeurs. Et, en une certaine mesure, ce caractère transcendant apparaît dans l'évolution de la conscience, puisque l'idée de l'amour, l'idée *humaine* et *mondiale*, se trouve en conflit avec les instincts héréditaires et tend à triompher de l'égoïsme : « Un œil nouveau s'est ouvert, et l'humanité ne saurait réussir désormais à fermer cet œil, à anéantir le sens de la beauté des âmes qui veulent. Un monde nouveau s'est révélé à nous, le monde des volontés. »

III

M. Fonsegrive, dans *Morale et société*, M. Gottschick, dans sa *Morale*, abordent l'un et l'autre la question du fondement de l'éthique; mais ils se placent, l'un et l'autre, à un point de vue religieux confessionnel. Du reste, l'étendue qu'ils donnent au problème est différente : M. Fonsegrive se propose seulement l'analyse du rapport entre le fait social et le fait moral, M. Gottschick étudie, de son point de vue protestant, la question morale tout entière.

M. Fonsegrive commence par montrer historiquement la différence entre les deux faits. Il admet que la conscience morale s'est formée dans la vie sociale, qu'elle a pu naître même d'un conflit entre des obligations sociales divergentes; mais il ajoute qu'elle s'est constituée, dès lors, en opposition avec les exigences sociales, qu'elle a procédé d'un jugement *personnel*. — Il établit, par suite, la *distinction des*

deux *genres*. Le *moral* est d'ordre *intérieur*, mais la vie intérieure déborde la vie morale. Celle-ci réside dans le *volontaire*, et, en définitive, dans le *libre*; moralité et *personnalité* sont donc termes coextensifs. Le *social*, par contre, est d'ordre *extérieur*, et même d'ordre *mécanique*. Dans les cas où il consiste en une influence intermentale, celle-ci obéit encore à des lois mécaniques. D'ailleurs, si la *vie morale* est personnelle et libre, les *effets* de l'initiative personnelle sont engagés à leur tour dans le mécanisme social. — De là, une distinction profonde entre les deux ordres de *lois*. La *loi morale*, contrairement à un préjugé reçu parmi beaucoup de spiritualistes, ne peut se définir essentiellement par l'*universalité*. Bien au contraire, les *devoirs* ont un contenu strictement *individuel*; ils expriment une loi immanente à la personne, *la loi même de son être*; et c'est pourquoi la législation morale est une législation *autonome*. La loi *sociale* est impersonnelle; elle porte sur des moyennes; et c'est pourquoi la législation sociale est une législation *hétéronome*. D'où les *conflits* entre les deux lois. — On méconnaît la nature de cette opposition, lorsqu'on parle de la *justice sociale*. La notion de justice est toute *morale* par son essence. La justice réside dans l'*intention*; elle est la *volonté d'être juste*. Et, si l'on définit la justice par le *droit*, le droit aussi est d'essence morale. Il consiste, en effet, dans le développement de la nature *personnelle*, dans l'accomplissement par chaque être *raisonnable* de sa loi propre, dans la reconnaissance chez les autres personnes de la loi qui est la leur. La vie n'a pas d'autre fin que la vie, la vie la plus riche et la plus expansive. Mais la justice *sociale* porte, quant à elle, sur des *moyennes*; elle traite *également* des natures inégales, et elle engendre par là des injustices. — Est-ce à dire que *Morale* et *Société* soient en opposition irréconciliable? Il y a entre elles un point commun. Il y a une vertu morale et sociale tout ensemble, qui est la *bonté*. *Personnelle*, la bonté exprime la vie intérieure et volontaire; tournée *vers autrui*, elle détruit l'obstacle sans elle invincible qui sépare les âmes; *don* et *oubli de soi*, elle se distingue de la bienveillance égoïste du dilettante; *charité*, elle est amour des hommes dans l'amour du Père et se distingue de la solidarité mécanique; *sociale*, elle se réalise par des actes, accomplit de façon autonome la loi de chacun et rend inutile la loi extérieure; *désintéressée*, elle retrouve dans cet amour universel le vrai *Soi* élargi. — Mais, si la bonté nous révèle un principe où se concilient *Moral* et *Social*, dans le fait il y a distinction entre l'un et l'autre; et cette distinction engendre les *conflits*. Il y a conflit lorsque la vie sociale, la *loi* ou l'*opinion*, gêne l'expression de la vie morale, entrave son développement, détermine un cas de conscience où le conformisme équivaudrait au suicide de la conscience. — Comment résoudre ces conflits? La *société* n'a de valeur que par la *conscience*, et la conscience est *individuelle*; mais l'individu n'a d'existence, et sa conscience de contenu, que par la vie sociale. Il est

donc nécessaire, si l'on veut établir des *principes* en vue de la solution des conflits, de *hiérarchiser* les valeurs vitales. La vie *physique* est subordonnée à la vie *intellectuelle*, mais celle-ci a pour condition celle-là; c'est donc dans l'*unité* et l'*intégrité* de la vie que l'on cherchera la loi suprême de conciliation. Aucune des quatre *attitudes* possibles : haine de la souffrance, désir de l'action, admiration pour la beauté, pitié pour autrui, n'est suffisante. C'est l'harmonie sans dissonances qui est l'attitude véritable, le développement le plus intense de la vie personnelle. Or la vie est riche et intense en proportion de l'*amour* qu'elle déploie. Aussi la *conscience* qui juge des actes et résoud les conflits n'est-elle droite que dans la mesure où elle s'est constituée *socialement*, par subordination des satisfactions inférieures aux émotions les plus hautes. La *constance* dans l'accomplissement de la *loi de la vie*, tel est le caractère de la vraie vie morale. Et c'est pourquoi la conscience *religieuse* est la plus parfaite, parce qu'elle implique la synthèse la plus riche : « La vie la plus riche est celle qui se rapproche le plus de la vie divine. » — Il suit de là que la *conscience* est le juge souverain. Lorsque donc un conflit s'élèvera entre les prescriptions de la loi ou de la coutume et les exigences morales, on examinera la *valeur intrinsèque* de la prescription. Est-elle de nature à ruiner la vie morale, on la rejettera sans hésiter. Est-elle de nature à gêner la vie morale, on cherchera sincèrement si le conformisme engendrerait pour nous une réelle moins-value. Ainsi devra-t-on résoudre le conflit soulevé par les amitiés entre homme et femme; ainsi encore devra-t-on résoudre le problème du mensonge, car on doit surtout respecter dans la parole l'*effet* qu'elle produit sur les autres, on doit défendre par l'usage que l'on fait de la parole la violation du « jardin secret », la véritable *sincérité* est la sincérité *à l'égard de soi*; ainsi également devra-t-on résoudre le problème de la rupture avec son propre parti (en matière politique ou sociale), de la résistance à l'autorité paternelle (dans le choix d'une femme ou celui d'un état), de la rupture avec son propre passé. Dans ces différents cas, le conflit n'existe pas, *en fait*, pour la conscience souveraine; mais il y a des cas où le conflit existe réellement, car, coutume ou loi positive, la force du social vient de l'*autorité* qui édicte la prescription, et l'on doit estimer la *valeur de cette autorité*. S'agit-il même des prescriptions passagères de la mode, une simple gêne ne peut suffire à rejeter la prescription; la *règle* vaut *par cela seul qu'elle est une règle* et qu'elle est dans la condition et de la vie sociale et de la vie individuelle. A plus forte raison, s'il s'agit de la loi civile; à plus forte raison encore si, pour la conscience du croyant, il s'agit de l'autorité *religieuse*. Tant que la vie morale n'est pas animée de fond en comble par l'obéissance, il y a présomption en faveur de la loi. Mais si le conflit éclate, tragique et insoluble par une autre méthode, la conscience doit le résoudre par le refus de l'obéissance. Ainsi le

martyr; ainsi, dans la mesure où il ne se trompe pas, le magistrat ou l'officier qui démissionne pour obéir à sa conscience religieuse. Seulement la conscience qui adopte la résistance ne peut réclamer l'impunité; il faut que la loi, condition de la vie, affirme par le fait son inviolabilité. Le conflit le plus grave ne serait-il pas, s'il était possible, celui qui s'élèverait entre la conscience du catholique et l'autorité qu'elle reconnaît infaillible, puisque dans ce conflit le catholique mettrait au rancart sa propre *sincérité*? Mais un tel conflit ne peut exister qu'aux yeux d'un libre penseur, puisque le catholique, en vertu de sa foi, n'admet pas que l'autorité infaillible dépasse les limites de son infaillibilité réelle. Et cela prouve que le point de vue du catholique est le plus large des deux, puisqu'il comprend le libre penseur et que celui-ci ne le comprend pas. Cette remarque même fournirait la solution de conflits très nombreux : ainsi le libre penseur s'imagine que, par la condamnation du libéralisme, le catholique se place lui-même hors de la vie sociale, tandis que, s'enfermant dans la vie religieuse et la *société* religieuse, le catholique se borne à exclure de cette société l'incroyant; il ne saurait donc s'interdire par là de coopérer, sur un *autre* terrain *social*, avec le libre penseur qu'il excommunie. — Et c'est bien cette méthode générale de solution, note en terminant M. Fonsegrive, que l'ouvrage entier a prétendu mettre en lumière : « Ni le moral n'absorbe le social, ni le social le moral, chacun des deux a son domaine propre et distinct... Dès que l'on a compris et la distinction des deux ordres et leur nécessaire union, on s'est par là même résigné à supporter les inévitables défauts de l'ordre social... Cependant on conserve intacte avec la lumière morale intérieure la sève profonde de la vie. »

La « *Morale* » de M. Gottschick, de son vivant professeur de théologie à l'Université de Tübingen, est éditée par les soins de son fils. C'est un résumé des leçons faites par l'auteur à ses étudiants. Ce résumé comprend tout le système des relations morales, envisagées d'un point de vue strictement religieux et même confessionnel, le point de vue de l'église évangélique. Nous nous attacherons à peu près exclusivement à marquer, d'après l'auteur, la délimitation de ce point de vue, et à caractériser la méthode de cette *morale théologique*. — C'est précisément à cette question que sont consacrés entièrement les *Prolégomènes* de l'ouvrage. M. Gottschick commence par l'analyse de la conscience morale telle que la fournit l'expérience *générale*. Il détermine les jugements moraux comme jugements de valeur. Il affirme le fait de l'*obligation*, et critique la conception purement *téléologique* de la morale (ainsi la conception de Paulsen). Il discute la thèse déterministe et regarde la *liberté* comme un fait, tout en reconnaissant la double nécessité relative du bien habituel et du mal où nous inclinent les penchants. Il n'attache pas une grande importance au problème des *origines* de la conscience, estimant que

la valeur de celle-ci doit être appréciée d'après sa nature *actuelle*. Il pense, d'ailleurs, que l'idéalisme et l'empirisme sont impuissants l'un et l'autre à justifier cette valeur; la morale est révélatrice d'un ordre *surnaturel*, et seule l'idée d'un Dieu personnel créateur de la *loi* peut expliquer le devoir. Au reste, la loi n'a pas le caractère *formel* que lui assigne Kant; c'est un *idéal*, dont les formules approximatives varient selon les temps et la nature de l'individu, ces formules n'étant jamais que des *moyennes*, point de départ d'une interprétation. — Ainsi comprise, la morale peut être traitée de deux façons : attachée au monde, elle sera *philosophique*; attachée à l'idée de Dieu et visant à la vie surnaturelle, elle sera *théologique*. Toutes deux, par leur méthode, peuvent être *sciences*. Et c'est en vain que l'on objecte à la morale théologique qu'elle prend son point de départ dans la croyance religieuse; la morale philosophique n'est pas plus indépendante de présuppositions, obligée qu'elle est de partir de la moralité actuelle. On objecte aussi vainement le défaut de liberté de la conscience religieuse, qui tient de Dieu sa loi; la *théonomie* n'exclut pas l'*autonomie*, si la fin poursuivie est de l'essence même de la nature *transformée* par l'opération divine. C'est vainement, d'ailleurs, que la morale *philosophique* prétend produire des faits équivalents ou supérieurs; elle réussit là où la tradition chrétienne est encore inconsciemment vivante; elle propose un idéal que le christianisme a élaboré; elle rabaisse lâchement la valeur de la tâche morale, en réduisant la perspective par la suppression de l'éternelle durée. Au cas où elle se rencontre avec celle qu'on lui oppose, elle n'est à l'égard de celle-ci qu'une doublure inférieure. — Mais, pour que la morale *théologique* soit ainsi *autonome*, il faut qu'elle procède de l'*expérience* religieuse. La *dogmatique* et la *morale* doivent renoncer entièrement au point de vue *catholique* et *légaliste*, pour s'attacher au point de vue de Schleiermacher. L'une s'appliquera à rechercher ce que je dois croire pour mon salut, l'autre ce que je dois faire pour me sauver; c'est donc par rapport à l'idée *personnelle* du salut que l'une et l'autre s'orienteront. — Et nous avons là le *principe* de détermination personnelle des normes morales. Le *contenu* sera fourni par l'histoire religieuse. On étudiera l'histoire de la communauté chrétienne primitive et celle de la réforme, en prenant comme *mesure* le principe défini plus haut. Et l'on se rappellera que, si les enseignements essentiels du Christ constituent un *idéal* invariable, les formes de cet idéal sont déterminées par les conditions de chaque époque et par la situation de chaque individu. On se rappellera, d'ailleurs, que la fin idéale proposée, l'avènement du *royaume des cieux*, est de nature *sociale*, et que la communauté chrétienne est un *bien moral* pour la conscience religieuse. — Appliquant cette méthode, M. Gottschik détermine les *éléments constitutifs de l'idéal évangélique* : l'amour [illegible] l'amour du Christ, l'amour du prochain, la confiance en

Dieu et la prière chrétienne. Puis il étudie *les collectivités morales à la lumière de l'idéal évangélique* : famille, culture, existence sociale, état, église. Enfin il construit une *morale individuelle*, en expliquant *l'évolution de l'individu dans les collectivités morales à la lumière de l'idéal évangélique*. Nous noterons, en particulier, ses idées sur le *rôle social de la femme* (il hésite à lui accorder des attributions politiques, il se refuse à faire d'elle dans la famille l'égale de l'homme, il souhaite que ses fonctions restent différenciées comme le veut la nature et lui accorde surtout une influence sociale *indirecte*), sa condamnation de la *Sozialdemocratie*, son affirmation du caractère nécessairement *religieux* de *l'État*. — Il conclut en offrant la *morale chrétienne* comme « le degré suprême et l'achèvement de la morale », cette excellence lui étant assignée « par le rapport du contenu de son idéal au développement de la conscience morale de l'humanité ».

IV

La *Théorie du Bien et du Mal* de M. Hastings Rashdall, « tutor » au « New College » d'Oxford, comprend trois livres : 1° *le critère moral*, 2° *l'individu et la société*, 3° *l'homme et l'univers*. L'ouvrage est dédié « à la mémoire de Thomas Hill Green et de Henry Sidgwick ». Il est destiné aux étudiants, mais il est plus étendu et plus approfondi qu'un « manuel » ordinaire. L'auteur n'a pu éviter de toucher au problème métaphysique du bien, auquel aboutit la morale. Il a conscience que nul livre, écrit du point de vue qui est le sien, et pouvant servir au même but, n'existe à l'heure actuelle en Angleterre. Il s'excuse des imperfections de son œuvre, en rappelant combien sont absorbantes les fonctions qu'il remplit; il croit, d'ailleurs, que le souci trop scrupuleux de la perfection et la crainte excessive de la critique sont choses très nuisibles au développement de la science.

La morale est la science de la *conduite humaine*; elle analyse les idées de *bien* (right) et de *mal* (wrong). L'auteur se propose de suivre, dans l'étude de ces idées, la marche naturellement suivie par l'esprit des étudiants. C'est pourquoi il procède d'abord à la critique de l'*hédonisme psychologique*. — On ne saurait admettre, avec les hédonistes, que les hommes poursuivent toujours le plus grand plaisir possible; on ne saurait même leur accorder que l'anticipation du plaisir constitue le motif habituel des actes; et l'on est surpris de l'ambiguïté dont Mill se rend coupable, en admettant entre les plaisirs une différence de qualité et en faisant toutefois du plaisir *comme tel* le centre des désirs. En réalité, il y a des désirs *désintéressés*, et les appétits irréfléchis et amoraux en offrent déjà un exemple. L'histoire de la conscience montre qu'elle commence par de tels motifs; et le défaut de reconnaissance de ce fait général constitue

l'*hysteron-proteron* de l'hédonisme. Celui-ci, d'ailleurs, a raison de soutenir que le plaisir est un mobile d'action, qu'il renforce les désirs, qu'il est accessible en une certaine mesure, qu'il peut être *sommé* et qu'il n'y a pas là un idéal inaccessible. Quant à l'*égoïsme* non hédoniste de certains disciples de Green, il commet le même sophisme que la thèse des hédonistes. — On peut, d'ailleurs, renoncer à faire du plaisir le *motif* de l'action, et maintenir pourtant qu'il est la *fin* de l'action, le *seul bien* désirable. Par là, puisque l'on fait intervenir un jugement *rationnel* de *valeur*, on passe forcément du point de vue *égoïste* au point de vue *universaliste*, et l'on professe cet *utilitarisme rationnel* qui a été soutenu par Sidgwick. Or la thèse de Sidgwick, qui fait du plaisir le seul bien réel et qui impose pourtant à l'individu le sacrifice de son plaisir pour le bonheur d'autrui, renferme une contradiction intrinsèque, non pas formelle sans doute, mais matérielle. Elle postule (et elle recourt même pour cela à des conceptions *théologiques*) la *rationalité* de l'univers, et elle fait de cette raison, par le *dualisme* qu'elle affirme, quelque chose d'arbitraire et d'irrationnel. Il faut donc, si l'on veut exprimer la conscience telle qu'elle s'offre, constituer la *fin suprême* avec deux éléments : *vertu* et *bonheur*, en subordonnant celui-ci à celui-là. Et la *vertu* ne s'offre pas seulement comme volonté du bonheur d'autrui, mais comme désir des biens intellectuels. La *fin suprême* est relative à la trinité psychique : intelligence, sensibilité, vouloir. Cette admission traduit un jugement naturel de valeur. — Ce recours aux jugements *a priori* ne nous amène-t-il pas à nous réclamer de l'*intuitionnisme*? Il faudra donc professer avec celui-ci que les *conséquences* sont d'importance nulle dans l'estimation des actes? Même si l'on écarte la forme grossière d'une intuition *actuelle* et concrète, l'intuitionnisme donne prise aux objections que Sidgwick a si bien résumées. Mais on peut accorder à l'utilitaire la nécessité du calcul des conséquences; on n'en admettra pas moins pour cela, non que les *règles* d'action, mais que les *fins* de l'action, sont objets d'estimation et de préférence intuitives. Et l'on rendra par là aux *actes* la valeur intrinsèque que l'utilitarisme leur dénie; et l'on comprendra que certains actes puissent être mauvais *en eux-mêmes*. — La critique de l'*hédonisme* et celle de l'*intuitionnisme* amènent l'auteur à analyser la notion de l'*impératif catégorique*. Il admet, avec Kant, la conscience *a priori* du *devoir* et la possibilité pour l'idée du devoir d'être psychologiquement un *motif d'action*. Mais il combat les deux thèses *formalistes* de Kant : on peut tirer de la seule *formule* de l'impératif la règle des actions particulières; nulle action n'est *morale* si elle ne procède pas *exclusivement* du *respect* pour la loi. La psychologie hédoniste de Kant lui semble être la cause de cette dernière assertion. Lui-même place l'*amour du bien* au-dessus du sentiment de contrainte; mais l'antinomie lui paraît soluble, si l'on voit dans

l'amour *rationnel* des biens le fond de l'impératif, et si l'on identifie le devoir à la volonté d'une personne idéale. En somme, c'est l'idée de *bien* qui est supérieure à celle de *devoir*; le concept de *valeur* est le concept fondamental de l'éthique. — Cette thèse suppose que la « faculté morale » n'est autre que la *raison*. Or beaucoup font de la moralité une affaire de *sentiment*. Aussi l'auteur discute-t-il la théorie du *sens moral*. Il lui objecte qu'elle ne permet pas de *préférer* les sentiments moraux aux autres, et qu'elle ne peut donner à ses prescriptions aucune *universalité*. Il accorde que les *axiomes moraux* (très différents des axiomes purement *formels* reconnus par Sidgwick et admis par lui-même) ne peuvent être mis sous forme mathématique et que les valeurs morales sont plutôt analogues aux valeurs esthétiques; mais il ne s'ensuit pas qu'elles soient connues de manière purement émotionnelle et ne contiennent pas *essentiellement* une catégorie *intellectuelle*, celle du *bien*. Il est vrai que dans *tout* jugement moral un élément *sensible* doit figurer, et que *certains* jugements moraux ont pour objets des *émotions* particulières; mais il n'y a pas d'*émotion morale* proprement dite. — La conception morale défendue par M. Rashdall, et qui (il le note) est conforme à une tradition fort ancienne, n'a pas de nom distinctif; il propose de la nommer : *Utilitarisme idéal*, afin de rappeler que le principe d'évolution est rationnel, mais que la valeur des actes ne saurait être jugée indépendamment de leurs *conséquences*. Et, pour mieux établir la vérité de son point de vue, il examine ce que deviennent certaines vertus qui semblent moins compatibles que les autres avec ce principe *utilitaire* : l'*humanité*, la *véracité*, la *chasteté*, la *tempérance*, l'*humilité*; il étudie au même titre la prohibition du *suicide* et les *devoirs envers les animaux*. Dans chaque cas, il s'efforce de faire voir que la réalisation du bien *général* se trouve intéressée, quoique ce bien ne soit pas toujours apprécié avec un critère hédoniste. — Le problème de la *Justice* distributive est traité dans un chapitre spécial. Deux principes sont en présence : celui de l'*égale considération* et celui de la *récompense*.

Or l'un et l'autre reviennent au même. D'une part, *l'égale répartition* des biens ne saurait être déduite du premier principe, non plus que *l'égalité d'occasions* favorables au développement, car le bien général pourrait souffrir de cette mesure et la formule se contredirait elle-même; un tel principe ne justifie guère la proclamation des *droits de l'homme* puisque l'on doit tenir compte des différences individuelles. On peut douter si le traitement privilégié accordé à certains (dans le domaine de la haute culture, par exemple) est compatible avec la justice ainsi entendue; mais il y a des cas où le privilège est justifié par la supériorité des privilégiés (si l'on compare, par exemple, l'homme à l'animal, ou les races supérieures aux races inférieures). D'autre part, la *récompense* déterminée par *l'œuvre* produite est une

question de *quantité* de travail et non de *qualité*; la supériorité des *dons intellectuels* ou du *mérite moral* ne saurait entraîner un *salaire*; mais cette supériorité implique la réalisation des conditions, même matérielles, les plus favorables à son développement et l'obtention des biens et du bonheur qui achèvent l'idéal dont elle fait partie. Ainsi, en partant des deux principes, on aboutit à envisager, pour définir la *justice*, la valeur *personnelle*. De ce point de vue, l'auteur se montre hostile à la conception collectiviste. Il accorde l'axiome de la *justice* (considération des *personnes*) avec celui de la *bienveillance* (considération des *biens*) en montrant que le bien est toujours le *bien d'une personne*. — La théorie du châtiment rétributif, telle qu'on la trouve exposée chez Kant, est incompatible avec *l'utilitarisme idéal*. Elle renferme cependant une vérité : l'efficacité du châtiment pour l'amendement du coupable et la mission morale de l'état (qui détermine, en partie, par les dispositions de la loi criminelle, la conscience collective). Mais c'est dire que le châtiment doit être envisagé d'un point de vue *téléologique*, comme moyen de réaliser la plus grande perfection générale (chez le coupable comme dans la société); il a donc tout ensemble un caractère de protection sociale et un caractère d'amendement individuel. L'instinct même de *vengeance* y trouve son compte, car la loi criminelle (expression de la *Raison Pratique*) donne à cette *émotion* la *mesure* qu'elle comporte. Et le *pardon* est justifié par le même principe que le châtiment, à titre de moyen en vue du bien général, moyen souvent plus efficace que son contraire (si l'on vise l'amendement du criminel) parce qu'il exprime plus visiblement *l'amour* de celui qui a souffert. On ne saurait objecter à la thèse utilitaire qu'elle traite la personne humaine comme un *moyen* et non comme une *fin en soi*, puisqu'elle se conforme au principe de la justice (axiome de l'égale considération). C'est plutôt la théorie de la *rétribution* qui encourt ce reproche, puisqu'elle sacrifie la personne du coupable à « l'amour-propre » de la loi morale abstraite.

Dans le second livre, M. Rashdall répond à un certain nombre d'objections que soulève le système exposé dans le premier. — Certains adversaires (entre autres M. Mackenzie, à la suite de Green) nient la possibilité d'un *calcul des plaisirs*. Or l'idée d'un tel calcul est impliqué dans l'estimation de la valeur des actes en raison de leurs conséquences. L'auteur cherche donc à établir : 1° que l'on peut désirer une *somme de plaisirs*, 2° qu'un plaisir ne peut être dit *plus grand* qu'un autre sans que l'on admette une différence de *quantité*, 3° que l'on peut idéalement distinguer un plaisir en ses parties composantes. Il accorde à M. Bergson que l'on ne peut mesurer les sensations de température par exemple, vu que l'on n'a pas affaire en ce cas à des différences équivalentes; mais il nie qu'il en soit de même pour les différences entre les plaisirs. Que le plaisir soit *continu*, cela ne l'empêche pas d'être mesurable. Enfin, l'on ne saurait confondre

le jugement sur la quantité du plaisir avec la préférence actuelle pour tel plaisir. Il n'y a pas, dans ce *calcul*, à tenir compte des différences *qualitatives*, car, *en tant que plaisirs*, tous les plaisirs sont équivalents. — *L'utilitarisme idéal* suppose, en outre, *la commensurabilité de toutes les valeurs*. Il faut entendre par là que l'on doit chercher, au cas où l'on ne saurait avoir ensemble deux biens (l'un supérieur, l'autre inférieur), lequel des deux est préférable. Sans doute, on ne saurait, *pour son propre compte*, sacrifier le bien *suprême*, la *moralité*, à un bien de valeur moindre. Mais n'y a-t-il pas des cas où, à considérer l'*ensemble* social, une moindre quantité de vertu doit être sacrifiée, sous peine de rigorisme abstrait, à une quantité plus grande de bien inférieur? A plus forte raison, si l'on compare les biens entre eux, en mettant hors de compte le bien suprême. La seule objection redoutable que l'on puisse adresser à l'idée de ce *calcul* consisterait à contester l'usage de deux étalons différents pour évaluer les biens. Ou l'on estimerait tous les biens par leur rapport au plaisir (hédonisme); ou l'on n'estimerait dans tous les biens que leur *valeur*, et les plaisirs en eux-mêmes n'entreraient pas dans la comparaison. M. Rashdall estime que le plaisir contient un *élément de valeur* qui lui est commun avec les autres biens, quoique cet élément ne porte pas de nom défini, et que presque tous les biens concrets enferment un mélange de plaisir et de valeurs plus hautes. — Certains moralistes actuels professent la doctrine de la « *réalisation personnelle* ». Mais, dans les divers sens que l'on peut assigner à cette formule (et qui tous laissaient indéterminé le *contenu* de la moralité), cette réalisation suppose quelque degré de *sacrifice*. D'autre part, la doctrine du *sacrifice* pur attribue à cet acte une valeur qu'il n'a pas *en lui-même*, et elle implique contradiction, puisque nous regardons comme bien chez autrui ce que nous n'estimons pas comme tel chez nous. Ce n'est pas à dire que le sacrifice ne doive pas faire partie de la *vie idéale* : un tel renoncement à l'effet et un tel oubli de la tentation sont incompatibles : 1° avec la nature humaine, 2° avec la nature des choses, 3° avec la nature sociale. Mais *réalisation personnelle* et nécessité du *sacrifice* sont conciliables, si l'on considère qu'il est impossible de faire abstraction du bien social pour apprécier le bien de l'individu; il n'y a donc pas lieu, avec Bradley, d'affirmer un dualisme insurmontable dans le domaine de la moralité et de réduire celle-ci à une simple *apparence*. — Le principe de l'estimation des actes par leurs conséquences est susceptiple d'applications *pratiques* : c'est ce que l'on voit clairement, lorsque l'on résoud grâce à lui le problème de la *Vocation*. Sur les bases de l'*intuitionnisme* ce problème est insoluble, comme le montre l'examen de la thèse du Dr Martineau. Il faut, pour se rendre compte des latitudes permises à chacun dans la détermination personnelle des carrières à poursuivre ou des occupations à rechercher, ne pas s'inquiéter seu-

lement du bien général pouvant résulter du choix et des circonstances *externes* qui le conditionnaient, mais aussi du caractère et des répugnances invincibles et (par suite) des *conditions objectives*. On arrivera par là à donner une solution au problème plus général des *œuvres superrogatoires*. Et l'on n'aura pas besoin, pour cela, d'adopter la thèse exagérée de Simmel sur l'utilisation des tares morales en vue du bien de l'ensemble. — On ne peut oublier que la conscience morale individuelle est formée par la *société*. Il en est, à cet égard, du jugement moral et de l'*originalité* morale comme du jugement et de l'originalité *esthétiques*; dans l'un et l'autre cas, on suppose l'œuvre de l'*éducation*. D'ailleurs, il n'y a ni société entièrement *homogène*, ni *conformisme* pur et simple; même la pratique la plus triviale de la moralité *moyenne* implique la conscience d'un *idéal* plus élevé, social lui-même. Et c'est une partie importante de la morale que de déterminer les règles d'une *éducation* de la moralité personnelle. Cette reconnaissance de l'*autorité* sociale, si elle limite les cas où l'individu se croira permis une dérogation aux préceptes reçus, n'exclut nullement la décision morale *personnelle*; au contraire, la formation de celle-ci dépend de cette influence sociale. Et il n'est pas question de nier le rôle des *individualités morales* dans la constitution de cette moralité *objective*; même, en certains cas, le rôle de l'individu peut être *unique* : ainsi la réforme religieuse et morale du Christ. Même dans ce cas singulier, la conception d'un état ultime est impossible à admettre; les formes de l'idéal chrétien sont sujettes à un développement et sortent d'une adaptation (comme le soutien l'école de Ritschl). De ce point de vue, l'autorité de l'*église* doit être regardée comme ne diminuant en rien l'*autonomie* individuelle. Et c'est, enfin, à cette conciliation de l'*autonomie* (individuelle ou sociale) et de l'*autorité* que toute la discussion à ce sujet doit aboutir.

Le dernier livre traite des questions suivantes : *La Métaphysique et la Moralité*; *la Religion et la Moralité*; *le Libre Arbitre*; *la Moralité et l'Évolution*; *la Casuistique*. — La Morale, non pas en tant qu'elle est purement pratique, mais en temps que *système*, suppose un certain nombre de *postulats* métaphysiques. La conscience morale est inconciliable avec une théorie de la connaissance qui ne serait pas *idéaliste*, avec une négation de la réalité et de la *causalité* du *Moi*, avec (bien qu'à un moindre degré) un refus de réaliser l'idéal moral en *Dieu*, avec le rejet de l'*immortalité* (c'est-à-dire du moyen de *réaliser la fin* que la loi morale implique). Ces postulats sont-ils conciliables avec les conclusions tirées des autres domaines de la connaissance? Dans tous les cas, si l'on écarte l'*agnosticisme* (attitude déraisonnable), la Morale fournit des bases que l'on ne saurait négliger à l'interprétation métaphysique; d'autre part, la métaphysique moderne n'est guère compatible avec la négation du rôle de l'*esprit* dans le [illegible] 'est pourquoi la morale, bien que ses jugements ne soient

pas infaillibles, fournit un contenu à l'idée du *dessein* poursuivi par Dieu: les *valeurs* morales doivent avoir un sens dans la réalité, et le *mal* est tel dans l'Absolu. — Le problème des rapports entre la *religion* et la *moralité* est double : quelle influence exerce la religion sur la moralité? la moralité implique-t-elle spéculativement la religion? Et par religion, M. Rashdall entend le *théisme chrétien*, seul compatible avec la conception morale de la réalité métaphysique, seul efficace dans notre civilisation. L'abandon des croyances théistes aboutirait à affaiblir les croyances morales, en réduisant la moralité à un accident *irrationnel*; la foi religieuse en l'immortalité est favorable (même sous sa forme *légaliste*) à l'éducation de la conscience, et une telle croyance donne un champ plus vaste à l'idée de la *valeur* de la moralité. Une religion *supra-morale* (telle que la soutiennent Bradley, Hartmann, Taylor) est inadmissible. Mais, si l'on réduit en un sens la *religion* et la *moralité*, c'est que l'on élargit le concept de la vie morale de manière à y comprendre toute l'expérience consciente, intellectuelle et esthétique aussi bien que morale. On soutient seulement que dans la vie religieuse, laquelle implique un point de vue d'ensemble et un point de vue pratique, les *valeurs morales*, sous une forme plus parfaite mais non *autre* en essence, constituent l'élément principal. — En ce qui regarde le problème du *Libre Arbitre*, M. Rashdall estime que l'*indéterminisme* est en contradiction avec le sens commun, qu'il explique le fait de la *responsabilité* moins bien que ne fait le *déterminisme*, qu'il ne résout pas (si l'on vient à soulever le problème métaphysique) la difficulté de l'existence du *mal*. Il rappelle que le déterminisme n'est pas forcément un *hédonisme* et un *fatalisme*, qu'il ne change rien, du point de vue logique, aux jugements sur les valeurs morales, qu'il n'affaiblit pas les *motifs* psychologiques de la vie morale, qu'il rend très bien compte du *remords* (douleur d'avoir été — bien qu'inévitablement — assez mauvais pour pécher), qu'il explique la responsabilité puisqu'il implique la possibité d'un amendement, enfin qu'il ne supprime pas cette conception théologique d'un univers où Dieu nous convierait à l'*effort* efficace pour la réalisation du bien. Le déterminisme qu'il défend est un *auto-déterminisme*; et, acceptant la thèse bergsonienne de l'imprévisibilité des actes, il est d'avis que cet indéterminisme lui aussi se ramène à sa propre interprétation. La Morale pourrait se dispenser de traiter la question de ses propres rapports avec la théorie de l'*évolution*, car elle a pour objet la conscience actuelle. Pourtant, comme certains évolutionnistes pensent avoir modifié entièrement les bases de la Morale, M. Rashdall examine le problème. Il montre que la contribution personnelle de Darwin est fort peu de chose; il critique longuement les thèses spencériennes sur la formation de l'idée du *devoir*, sur la constitution héréditaire des *intuitions* morales, sur le *critère scientifique* de la conduite, sur l'*individualisme*. Il ne croit pas que Spencer réalise un

progrès sur l'utilitarisme antérieur. D'une façon générale, il estime que le darwinisme a appelé l'attention sur le *développement* de la moralité, sur la nécessité de *reviser* certains jugements moraux en examinant les circonstances de leur formation, sur le rôle moral de la *sélection naturelle*; mais ces idées existaient déjà avant le Darwinisme, et l'histoire des origines ne peut fournir une explication suffisante de la moralité actuelle. — Dans le dernier chapitre, l'auteur défend contre M. Bradley la *possibilité* et la *légitimité* de la *Casuistique*. Mais il établit les *limites* de cette « science trop étendue pour être professée », de cet « art trop difficile à pratiquer ». « Il suffit à la philosophie morale de contribuer d'une manière qui ne manque pas d'importance à la solution des problèmes pratiques par la discussion des principes généraux sur lesquels cette solution doit être fondée. »

J. Segond.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Francis Ellingwood Abbot. — THE SYLLOGISTIC PHILOSOPHY, OR PROLEGOMENA TO SCIENCE. Boston, Little, Brown and Company. 2 vol. in-8°, XII-317 et 376 pp.

L'ouvrage posthume de M. Abbot qui mourait neuf jours après en avoir composé la Préface, est un nouveau témoignage du développement que la spéculation philosophique a pris, dans ces dernières années, aux États-Unis d'Amérique. C'est l'exposé d'une façon très personnelle de concevoir l'Univers, et, pour le dire tout de suite, d'un panthéisme original qui trouve en Dieu et en l'homme, aux deux extrémités, dans le Moi absolu et le Moi subjectif, la personnalité comme réalité suprême. Adopter cette doctrine, ce serait, l'auteur en exprime la confiance peut-être un peu naïve, le seul moyen de restaurer la foi en la loi morale qui, suivant le mot d'Émerson, « se dresse au centre de la Nature d'où elle rayonne vers la circonférence », et, par suite, d'arracher l'humanité à l'impérialisme, au militarisme, à la passion du lucre, et, en général, à la barbarie, où la civilisation, au début de ce vingtième siècle, risque de sombrer. Mais à combien d'esprits la philosophie de M. A. serait-elle accessible?

Elle est fondée sur le principe de la « logique absolue » que *tout ce qui est en évolution dans le conséquent doit être nécessairement en involution dans l'antécédent*. Ce principe est le principe du syllogisme; il est l'expression d'un rapport qui s'impose, qui ne peut pas ne pas être, qui a pour garantie, la nature des choses, les conditions de l'existence, « l'Apriori de l'Être ». Il traduit avec plus de précision d'antiques formules comme celle-ci : *de nihilo nihil*, et le traditionnel *dictum de omni et nullo* n'en est qu'un dérivé ou un corollaire. De même, on ne pourrait affirmer la maxime où Kant voyait le principe de tout syllogisme catégorique : *nota notæ est nota rei ipsius, repugnans notæ repugnat rei ipsi*, si cette maxime n'avait pour fondement elle-même la vérité énoncée plus haut. Évolution d'une involution antérieure, tel est donc, pour M. A., le fait primordial sur lequel doit se fonder la philosophie. Elle se ramène dès lors à une « syllogistique absolue », et cette syllogistique est l'aboutissement de la philosophie mécanique de l'évolution qui, considérée seule, est une demi-vérité pire qu'une erreur. La sphère de la syllogistique ou de « la logique

absolue » est celle de toute réalité et de toute idéalité; elle s'étend aux trois sphères concentriques de l'Être, de la Connaissance et de l'Action, « dont chacune enferme les deux autres dans l'unique et absolue sphère du Moi absolu ». L'Être, ainsi conçu, n'est point, comme l'entendait Hegel, seulement le concept le plus abstrait de l'entendement réfléchi et, par conséquent, la plus pauvre et la plus vide des idées, mais, au contraire, puisqu'il enferme toute connaissance et toute action et s'y trouve lui-même contenu, il est la plus pleine et la plus riche des réalités, en un mot, l'univers réel lui-même. La « logique absolue », non pas comme dialectique, mais comme syllogistique, est la loi du processus cosmique comme tel, l'unique et seule méthode de l'évolution universelle, éternelle, par l'universelle et éternelle involution, la vie Réelle, se révélant elle-même, et par soi-même intelligible, du Moi absolu.

Par rapport à ce Moi, à ce Sujet absolu, l'unité la seule possible, la seule concevable de l'univers réel, il n'y a pas, il ne peut y avoir d'Inconnaissable. Tout est et doit être constitué par l'Apriori de l'Être. Mais par rapport au Moi comme sujet humain, la distinction du connu et de l'inconnu est d'une importance essentielle pour la « logique absolue ». Certaines choses comme la face de la lune opposée à la terre, sont hors de notre atteinte. Il n'y a pas d'autre « limite de notre connaissance ». Encore pouvons-nous par artifice la faire reculer, car il n'y a pas d'inconnaissable intrinsèque. La doctrine du subjectivisme moderne, d'après laquelle nous connaissons les choses comme phénomènes et non comme noumènes, comme elles apparaissent et non comme elles sont, ne limite la connaissance qu'en la niant; connaître les choses, en effet, comme elles ne sont pas, c'est ne pas les connaître. « Qu'une telle théorie d'une ignorance nécessaire et universelle, ait pu passer si longtemps pour une théorie de la connaissance, ce sera dans les âges futurs le plus grand sujet de s'émerveiller. »

L'identité de la méthode partout à l'œuvre dans le monde, la syllogistique absolue, dissout, en quelque sorte, toutes les différences de la matière en œuvre, tous les éléments infiniment variés de l'Être, de la Connaissance, de l'Action, et, par suite, la « logique absolue » est « l'identité dans la différence » de l'ontologie, de l'épistémologie et de l'éthique, en d'autres termes, l'unité nécessaire et universelle de la philosophie comme telle. Ce qui fait l'unité de la « logique absolue » elle-même, c'est son principe de la continuité nécessaire de l'Être, le principe que tout ce qui évolue comme conséquent doit être en involution (impliqué) comme antécédent.

Quelques développements sur l'ontologie de M. A. suffiront pour donner une idée approfondie de cette philosophie et permettre d'en indiquer les origines, d'en montrer aussi les relations avec les doctrines antérieures.

La vérité fondamentale de l'ontologie est que toutes les formes d'existence réelle sont nécessairement et logiquement constituées, par l'Apriori de l'Être, comme des unités-universelles, spécimens (individus), espèces et genres, — les spécimens comme choses en soi, les espèces et les genres comme groupes en soi, et les choses et les groupes comme le seul objet possible de la connaissance. La syllogistique absolue est la nécessaire et universelle corrélation des genres, des espèces et des spécimens, non pas en tant que classification purement formelle et abstraite, mais comme ce vivant processus d'évolution à travers l'involution, ce processus cosmique par lequel l'Être, éternellement, produit, conserve et modifie toutes ses formes. Par là se confondent l'ontologie et la syllogistique absolue d'où la syllogistique formelle tire sa valeur, et en voici les lois fondamentales :

I. — Les genres développent les espèces, et les espèces les spécimens; ceux-ci évoluent donc des genres par l'intermédiaire des espèces, qui sont, en tant que moyens termes, les vraies causes efficientes des individus (τὸ αἴτιον τὸ μέσον). C'est la loi de Substance comme énergie, la loi de causalité, la loi du monde comme mécanisme : *rien n'arrive sans cause efficiente.*

II. — Les genres enveloppent les espèces, et les espèces les spécimens; les genres enveloppent donc les spécimens, et les enveloppent par l'intermédiaire des espèces, parce que celles-ci, comme moyens termes, sont les causes finales ou les vraies fins de leurs spécimens. C'est la loi d'Essence ou de Raison, la loi de téléologie, la loi du monde comme organisme : *rien n'arrive sans une raison suffisante.*

III. — Les genres enveloppent et développent les spécimens par l'intermédiaire des espèces en un processus à la fois logique et ontologique comme syllogisme de l'Être. La seule cause efficiente est celle qui *effectue* ou réalise la fin; la seule raison suffisante est celle qui *suffit*, ou satisfait au Bien. Ainsi le syllogisme de l'Être subsume le causal, par l'intermédiaire du téléologique, à l'éthique, c'est-à-dire le mécanique, par l'intermédiaire de l'organique, au personnel. C'est la loi de la Raison dans l'Énergie, comme Droit, la loi de moralité, la loi du monde comme personne, le Processus de l'Essence dans la substance, la marche de l'Esprit : *rien n'arrive sans le Bien comme cause efficiente, comme raison suffisante, comme idéal par où tout s'achève.*

IV. — Les spécimens, à la fois choses en soi et choses en groupes, se développent perpétuellement hors des espèces et des genres, parce qu'ils y sont perpétuellement enveloppés et ne peuvent exister en dehors d'eux; chaque spécimen hérite de sa forme spécifique (hérédité), et acquiert sa différence individuelle (adaptation) dans sa propre espèce, autrement une génération nouvelle ne pourrait perpétuer son espèce. Ainsi chaque spécimen, comme tel, unit nécessairement en lui une essence générique, une essence spécifique, et une essence réifique

ou une différence individuelle. En ces trois éléments, ainsi unis ou combinés, consiste la « chose en soi » qui est constituée par les rapports immanents d'un seul spécimen avec une seule espèce et un seul genre, qui est donc comme un syllogisme concret et, pour cette raison même, est un « objet de connaissance » nécessairement intelligible. Et de même pour l'espèce par rapport au genre, et pour le genre par rapport à un genre plus élevé, si bien que *rien n'existe que comme un spécimen, c'est-à-dire un universel en soi et une unité dans son groupe.* Chaque chose et chaque groupe est par là une « unité-universelle », à la fois une en plusieurs, plusieurs en une par l'Apriori de l'Être. C'est la loi des unités-universelles comme de l'individuation — loi de la réalité des unités d'énergie dans l'énergie universelle, des substances dans la substance, comme la monade, la particule, l'atome, l'ion, l'électron, le mécanisme, l'organisme, la personne, le sujet, l'objet, le sujet-objet, et n'importe quoi dont on peut dire qu'il est « quelque chose », jusqu'à l'unité-universelle absolue, le *summum genus* ou *genus generum*, le Moi absolu, qui est en même temps le *summum individuum*.

V. — Les corrélations nécessaires et constitutives des essences générique, spécifique et réifique dans le spécimen comme « chose en soi », sont la preuve de l'OBJECTIVITÉ DES RELATIONS comme enveloppées dans l'Apriori de l'Être. Les unités d'énergie, comme substance, sont impossibles sans des relations ou des universels de raison, comme essence. C'est dire que de telles relations constitutives ne peuvent être l'œuvre d'un intellect synthétique *a priori* qui leur serait antérieur; car un tel intellect est lui-même la fonction ou la faculté d'une unité-universelle d'énergie, d'un Moi, qui, même en tant que sujet pur et un avec ses diverses facultés, pensée, sensibilité et volonté, présuppose ces relations elles-mêmes. Elles sont le *En soi* nécessaire de tout ce qui est réel; elles sont logiquement antérieures aussi bien à l'Énergie qu'à la Raison; elles sont ce qui ne peut être autrement, et, suivant le mot d'Aristote : τὸ δ'ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. Elles sont l'Apriori de l'Être en tant qu'Être, et seules elles expliquent l'Apriori de la pensée. D'autres relations, qui peuvent « être autrement », constituent l'Aposteriori de l'être, le domaine de la contingence et du changement, la sphère de la liberté. La nécessité et la liberté constituent ainsi la chaîne et la trame du monde qui ne serait pas, si l'une ou l'autre manquait : *rien n'arrive qui ne soit un acte libre sous des lois nécessaires.* Ce principe est celui de l'identité dans la différence de la science et de la philosophie : la première considérant la nécessité seulement, et la seconde la nécessité à la fois et la liberté.

VI. — L'objectivité ou réalité des Choses et des Relations est enveloppée dans un monde de choses qui sont nécessairement en rapport avec les autres, comme genres, espèces, spécimens. Cette objectivité

des relations est le fondement réel de toute forme réelle, la loi immanente de la Réalité, l'Apriori de l'Être dans sa signification la plus étroite. Mais, puisque aucune forme ne peut être réelle qui ne soit en elle-même possible, l'OBJECTIVITÉ DES CONDITIONS[1] est le fondement réel de la possibilité de toute forme réelle, la loi immanente de la Puissance, l'Apriori de l'Être dans sa signification absolue. Car le réel est le développement de la puissance, tandis que la puissance est le réel enveloppé, et rien ne peut se développer qui ne soit enveloppé primitivement. La puissance conditionne donc le réel, et l'involution conditionne l'évolution, comme *prius* logique dans le sens où l'entend Aristote (πρότερον τῇ φύσει). L'Apriori de l'Être est donc, dans sa pleine signification, la totalité des conditions objectives qui constituent la Nécessité immanente de l'Être lui-même, le fondement de sa réalité en tant qu'elle est le processus de sa puissance se réalisant éternellement elle-même : *rien n'arrive si ce n'est le conséquent développé d'un antécédent enveloppé — à la fois comme l'effet d'une cause enveloppée, l'accomplissement d'une fin enveloppée et la réalisation d'un idéal enveloppé.*

VII. — Genre, espèce et spécimen sont le grand terme, le moyen terme et le petit terme du syllogisme de l'Être. La Nature a pour prémisses la perpétuelle et universelle présence de ces trois éléments, et, pour conclusion, la production indéfinie de nouveaux spécimens; chacun d'eux est un syllogisme concret par le développement même de sa constitution propre toute faite de relations immanentes, et répète le même raisonnement à la fois logique et ontologique. Ce mouvement syllogistique fondamental, déterminé par l'Apriori de l'Être, donne leur forme à tous les groupes et à toutes les choses, manifestement dans le monde organique, moins clairement, mais avec une égale nécessité, dans le monde qu'on appelle à tort inorganique : c'est, en effet, partout le même processus. L'Univers ne subsiste que par cet acte de syllogiser sans fin, par cette subsomption indéfinie du particulier à l'universel dans de nouvelles unités, et toute la méthodologie, soit de l'Être, soit de la Connaissance, soit de l'Action, se ramène en définitive, au syllogisme comme à la méthode des méthodes, la seule qui soit nécessaire et universelle. Nous touchons ici au plus profond que nos sondages puissent atteindre; nous ne pouvons dépasser cet Apriori de l'Être qui fait du syllogisme la forme nécessaire du processus vital lui-même, et de l'essence du syllogisme une *équation nécessaire* du rapport de l'antécédent comme Pensée avec le conséquent comme Existence (ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης). Lorsqu'on a une fois compris que le processus cosmique est une syllogistique, on reconnaît que l'éternelle égalité de l'antécédent et du conséquent dans le syllogisme devient l'égalité éternelle de la Raison et

1. Je passe l'énumération de ces conditions objectives, parmi lesquelles figurent, en première ligne, le temps et l'espace.

de l'Énergie dans le Moi absolu. Le processus syllogistique dont le monde est l'expression démontre que l'Univers est un être vivant, et cet être vivant démontre, à son tour, que Dieu existe, par le fait que l'Être se révèle, à la fois, comme Connaissant et comme Agissant [1].

Dans les deux autres sphères de l'épistémologie et de l'éthique, ou de la Connaissance et de l'Action, se rencontreraient des règles analogues. Comme les genres, les espèces et les spécimens sont, dans la sphère de l'Être, les seules réalités, les idées, les concepts et les percepts sont les seules réalités dans celle de la connaissance, et les idéaux, les desseins (*purposes*) et les actes dans celle de l'Action. Or, les idées ne se réalisent que dans les concepts et les concepts dans les percepts seulement, comme les idéaux dans les desseins et ceux-ci dans les actes, et, de part et d'autre, comme dans la sphère de l'Être, nous avons affaire à un processus d'inférence subjective et objective à la fois, à un syllogisme concret dont la conclusion est la production d'un nouveau percept ou d'un acte nouveau, et indéfiniment, dans les trois sphères, se répète ce processus, se renouvelle le syllogisme de l'Être, de la Connaissance et de l'Action.

C'est donc, par delà toute la philosophie moderne, à la philosophie d'Aristote que se rattache cette doctrine. Mais, on a pu déjà s'en apercevoir, M. A. fait subir à la philosophie péripatéticienne une correction, d'après lui, capitale. Il réfute ce qu'il appelle le *Paradoxe* d'Aristote. Le tout universel n'est pas, comme le soutenait l'auteur des Analytiques, une partie immanente du tout individuel, c'est le out individuel, au contraire, qui est une partie immanente du tout universel. Et c'est Darwin qui a eu, sans toutefois le soupçonner, la gloire de la révolution que cette simple inversion a rendue possible en philosophie. Le mot *espèce*, en effet, ne désigne plus l'universel abstrait inhérent à chaque individu, mais l'universel concret auquel chaque individu est inhérent, un groupe d'individus réels et non un universel abstrait inhérent à des individus. Enfin, reconnaître la différence individuelle, non seulement comme connaissable, mais

1. M. A. donne, à la fin de son ouvrage, divers tableaux récapitulatifs et, parmi eux, un tableau synoptique de cette Philosophie syllogistique. Il y résume son ontologie dans le syllogisme de l'Être, son épistémologie dans le syllogisme de la Connaissance, son éthique dans le syllogisme de l'Action, sa philosophie dans le syllogisme des syllogismes, et enfin sa religion dans le syllogisme absolu dont voici l'énoncé :

Nous sommes dans Je suis ;
je suis dans nous sommes ;
donc je suis dans Je suis.

voit aisément que le dernier Je et le premier désignent le Moi absolu. uteur ajoute : « Je suis par l'homme en Dieu, et aimer Dieu dans l'homme, là ma fin. Il serait intéressant, si l'on en avait ici le loisir, de discuter ces maximes, et de comparer la seconde avec le « Cogito, ergo sumus », d'un tout cent ouvrage de M. Fouillée.

encore comme indispensable à la science de la philogénie, c'est le grand progrès théorique fait, à son insu, par Darwin sur Aristote, car c'est la présupposition nécessaire d'une sélection naturelle comme théorie scientifique.

M. A. consacre la plus grande partie de son premier volume à montrer que le *Paradoxe* d'Aristote a faussé, par la suite et jusqu'à nos jours, toute la spéculation rationaliste. On devrait, en effet, à ce prétendu paradoxe la distinction radicale du rationnel et de l'empirique, l'abstraction du *reinen Denken*; or, séparation et abstraction sont pour M. A. le *facilis descensus Averni* en philosophie. J'ai assez montré plus haut ce que ce penseur entend par l'identité ou l'unité dans la différence et l'usage qu'il en fait. Très frappé de l'opposition, en apparence irréductible, du rationalisme et de l'empirisme, et de celle que présentent la philosophie, surtout objective, des Grecs, et la philosophie, plutôt subjective, des modernes, il s'est persuadé qu'il y a partout des différences qu'on a le grand tort de regarder comme exclusives, et qui sont, en réalité, inséparables en ce sens qu'il faut les prendre ensemble. Il croit, en conséquence, pouvoir affirmer d'une manière générale, l'identité dans la différence de l'expérience et de la raison, celle de l'existence et de la connaissance, ou bien celle de l'énergie et de la raison, etc. Nous aurions donc affaire à un tout concret, à la véritable identité dans la différence dont on peut encore donner comme exemples, en se plaçant à un autre point de vue l'individuel et l'universel unis et comme identifiés dans tout objet possible, de même que l'expérience et la raison dans tout sujet, ou l'intuition et le concept dans toute connaissance quelle qu'elle soit. De là à unir le relatif et l'absolu, il n'y a qu'un pas, si même cette union diffère des précédentes, et l'on ne verra non plus dans l'opposition essentielle du sujet et de l'objet, ou dans le fait d'affirmer la subjectivité des rapports ou celle des conditions d'existence, qu'un effet d'une vieille habitude de séparer et d'abstraire.

Que cette manière de philosopher aboutisse au panthéisme dont j'ai noté au début les principaux traits, on ne saurait s'en étonner. C'est une tentative pour faire de la physique, si l'on peut ainsi parler, une métaphysique, pour saisir par intuition, immédiatement, le réel. Mais il suffit, je crois, de lire ce que M. A. nous dit, par exemple, du problème du mal, pour se convaincre qu'il n'a pas réussi dans son effort de rendre la philosophie vraiment objective, et que, quel que soit à beaucoup d'égards, le mérite de son grand et sincère ouvrage, il a manqué le but dernier de la philosophie : atteindre la certitude, c'est-à-dire mettre dans nos idées le plus de distinction et de clarté qu'il est possible, dussent beaucoup de choses rester obscures.

A. PENJON.

M. Hugo Marcus. — Die Philosophie des Monopluralismus, Berlin, Concordia, Deutsche Verlags-Anstalt, 1907. Un vol. de VII + 163 pp.

L'unité et la multiplicité ont été considérées de tout temps comme les deux termes extrêmes, les deux pôles opposés de la philosophie. Le monde est-il un ou multiple? Telle était la première et principale question à laquelle chaque philosophe était tenu de répondre, chacune de ces deux solutions étant considérée comme exclusive de l'autre. C'est ce qui expliquerait, d'après l'auteur, la stérilité de la plupart des systèmes philosophiques, car dire que le monde est un *ou* multiple, c'est ne voir qu'un côté de la vérité, c'est envisager le monde lui-même sous un angle spécial, arbitraire.

Le monde est un *et* multiple, et la philosophie qui a le plus de chances de se rapprocher de la vérité est la philosophie du *monopluralisme*. S'il en était autrement, si les philosophies anciennes avaient raison, que devient la loi de la conservation de l'énergie, dès qu'on entreprend d'expliquer la façon dont l'un a pu engendrer le multiple? Comment en effet un principe pourrait-il en engendrer un autre, sans le concours d'un troisième? Comment la variété infinie du monde sensible pourrait-elle résulter d'un des éléments de ce monde? Comment le tout pourrait-il naître d'une partie?

Prenons un objet quelconque. A première vue, il nous apparaît comme une unité, une individualité. Mais qu'est-ce qu'un objet sinon l'ensemble de ses propriétés? Pouvons-nous d'ailleurs le concevoir autrement? Or, chaque objet possédant plus d'une propriété, il est multiple en même temps qu'un. Il réalise l'unité dans la multiplicité, il concilie l'une et l'autre.

Toutes les propriétés des objets se réduiraient d'après l'auteur à *sept* propriétés fondamentales à l'aide desquelles tous les objets pourraient être construits. Ces propriétés ou *catégories* sont : le temps, l'espace, la force, la matière, la vie, la divisibilité (nombre, mesure, rang), la détermination. Ces sept catégories n'expliqueraient pas seulement la constitution de tous les objets, mais se partageraient en outre toutes les sciences, chaque science correspondant à l'une d'elles, et tous les systèmes philosophiques.

De même que les sept catégories du monopluralisme sont destinées à remplacer celles établies par Kant, de même le monopluralisme lui-même, ou coexistence contradictoire de l'un et du multiple, constitue l'antinomie fondamentale, celle à laquelle se ramènent toutes les autres antinomies formulées aussi bien par Kant que par d'autres philosophes : antinomies métaphysique, gnoséologique, psychologique, historique, sociologique. Partout et toujours il s'agit au fond de l'opposition de l'un et du multiple coexistant pourtant dans le même objet, dans le même ordre de phénomènes. Tout objet est ainsi un *compromis*, et l'Univers lui-même est un immense compromis à l'aide duquel la multiplicité des phénomènes réalise son unité.

Après avoir ainsi établi les principes généraux du monopluralisme, l'auteur examine les rapports de l'unité et de la multiplicité dans le temps d'abord, dans l'espace ensuite. L'antinomie uniplurale se maintiendrait dans le temps, à travers toutes les vicissitudes et toutes les variations auxquelles sont soumis aussi bien les objets isolés que l'ensemble des choses existantes. Jamais l'unité ne parvient à éliminer la multiplicité, ni celle-ci celle-là : il se produit seulement des changements de place, l'unité se substituant à la multiplicité, en même temps que celle-ci prend la place de celle-là, et la même fonction qui réalise dans un objet quelconque l'unité fait naître en même temps son corollaire nécessaire, la variété.

Les rapports *spatiaux* de l'unité et de la multiplicité sont à leur tour soumis aux règles suivantes : 1° l'unité et la multiplicité se conditionnent réciproquement, les propriétés particulières de la multiplicité déterminant chacune pour sa part la nature de celle-ci laquelle à son tour détermine en tant qu'unité la nature de ses parties constitutives; 2° les rapports entre l'unité et la multiplicité présentent des variations de degré (il est plus facile par exemple d'isoler les couleurs dont l'ensemble constitue une unité picturale que l'oxygène et l'hydrogène dont la synthèse constitue l'eau) et de forme.

Telle est cette philosophie du monopluralisme dont nous n'avons pu donner ici qu'un exposé succinct et rapide et que l'auteur illustre de nombreux exemples empruntés à tous les ordres de phénomènes. Dans son dernier chapitre il analyse les causes psychologiques du sentiment ou du besoin d'unité et les moyens à l'aide desquels l'âme qui est un individu limité et poursuivant des fins pratiques réalise et conçoit l'unité au milieu de la multiplicité. La hiérarchisation, la sélection des objets et des propriétés des objets constitue un de ces moyens. Il faut ajouter aussi que nous sommes puissamment aidés dans ce travail d'unification par le penchant qui nous porte d'un côté vers tout ce qui est extraordinaire, d'un autre côté vers tout ce qui est commun et général, l'extraordinaire et le commun représentant l'unité chacun à sa manière.

Ce dernier chapitre laisserait à croire que l'auteur n'attribue pas à l'unité la même valeur objective qu'à la multiplicité, alors que toutes ses démonstrations antérieures étaient de nature à faire supposer que l'une et l'autre étaient également justifiées par les données de l'expérience. En n'attribuant au contraire à l'unité qu'une valeur subjective, en voyant dans notre tendance à rechercher avant tout l'unité une preuve de la limitation et de l'imperfection de notre nature physique, l'auteur fait de l'unité une simple fonction de l'esprit et ne nous apprend par conséquent rien de nouveau. Il ne fait que rééditer, à l'aide de nouveaux arguments, la théorie de Mach et d'autres sur la nature économique et pratique de toutes nos hypothèses et autres généralisations.

D[r] JANKELEVITCH.

Edmond Thiaudière. — [illegible]. Paris, Fischbacher, 1906.

« Si la chose doit continuer, que ce soit dans l'illusion de Dieu! » — « Se soumettre de toute son âme à l'Infini, n'est-ce pas le conquérir? » En ces nouvelles formules s'expriment une fois encore le scepticisme plein de regrets et l'espèce d'idéalisme critique particulier à M. Thiaudière. Mais j'ai eu déjà l'occasion de relever ici même sa situation de moraliste et de philosophe. Son présent volume de pensées, le neuvième, s'ouvre par un Testament religieux : l'auteur y offre au lecteur une oraison dominicale et un Credo « où il s'est proposé, dit-il, de rationaliser la foi chrétienne » et de rendre la religion chrétienne, voire même catholique, « spéculativement admissible » à ceux-là mêmes qui seraient athées. Certes, j'apprécie ces deux pièces comme il le faut faire. Il me paraît, d'ailleurs, qu'elles s'adressent plutôt à des esprits critiques, quand le *Notre Père* s'adressait d'abord aux hommes simples et en devenait plus efficace. Peut-être encore la conception d'un Principe du mal qui s'opposerait au Principe du bien semblera-t-elle à nos philosophes d'aujourd'hui une expression un peu abrégée de la réalité vivante. Mais ne suffit-il pas de lire les *Pensées* de M. Thiaudière pour constater qu'il sait voir aussi la réalité en ses détails, qu'il excelle à traduire et à faire sentir aux âmes délicates les mille aspects de nos débats intérieurs? Ces débats, je dirais presque qu'il en a l'angoisse, et c'est là le fond de ce qu'il nomme son pessimisme, qui serait plutôt compassion et bonté.

L. Arréat.

II. — Psychologie pathologique.

Alfred Binet et le Dr Ch. Simon. — Les enfants anormaux. — Armand Colin, 1907, in-16, 211 p.

Ce livre, nous dit, dans la lettre-préface, M. Léon Bourgeois, a été écrit sur la demande d'une commission instituée, en 1904, par le ministre de l'Instruction publique pour « l'étude des conditions dans lesquelles il devait être pourvu à l'éducation des enfants anormaux ». Le groupe d'anormaux dont il s'agit ici laisse en dehors les sujets profondément tarés au point de vue psychique (idiots, imbéciles, épileptiques à crises fréquentes évoluant vers la démence) dont la place est à l'asile, et se limite aux enfants atteints de débilité mentale simple qui, bien qu'éducables, ne tirent de l'enseignement donné dans les écoles ordinaires qu'un bénéfice insuffisant et dont la présence gêne souvent le fonctionnement des classes d'enfants normaux où, faute de mieux, on les place jusqu'ici.

La caractéristique psychologique de ces anormaux ne consiste pas

à proprement parler dans un simple retard du développement intellectuel. Il serait inexact de considérer l'anormal comme un normal « ralenti ou arrêté dans un moment de son évolution ». Son développement intellectuel est surtout inégal. Pour certaines facultés il peut être au niveau des enfants de son âge, tandis que pour d'autres il est nettement au-dessous. Souvent aussi à l'insuffisance du développement intellectuel s'ajoutent des troubles mentaux particuliers, à cachet nettement pathologique, qui, dans une certaine mesure, font de l'anormal un malade. En résumé, MM. Binet et Simon sont d'avis que « l'enfant anormal présente le plus souvent les trois caractères suivants : 1° un retard de développement; 2° ce retard accusé spécialement dans certaines facultés; 3° parfois un trouble particulier, à cachet pathologique, des facultés mentales ».

Les enfants anormaux se répartissent en trois groupes : les arriérés, les instables et les mixtes, à la fois arriérés et instables. Les arriérés ont une psychologie différente de celle des instables. Les mixtes participent naturellement des caractères des deux groupes. Les données dont se servent les auteurs dans leur étude de la psychologie des anormaux proviennent des réponses faites à un questionnaire envoyé à différents maîtres d'école et d'expériences personnelles. Des renseignements fournis par les maîtres il résulte que, au point de vue moral, l'arriéré est souvent « un sympathique; il l'est même en raison de son degré d'arriération »; tandis que l'instable est turbulent, bavard, peu susceptible d'être influencé par les récompenses ou les punitions, et, dans bien des cas, menteur, méchant, brutal. Au point de vue intellectuel, les instables sont supérieurs aux arriérés, comme il est facile de le prévoir, mais inférieurs aux normaux. On n'en rencontre aucun dans le cours supérieur et, dans l'ensemble, leur retard est d'un an en moyenne. Les arriérés sont mal doués au point de vue de la fonction verbale, ils n'ont aucune aptitude pour la rédaction. Ils réussissent au contraire assez bien parfois en gymnastique, en dessin, en écriture et en lecture. Ce qui domine chez eux, c'est « l'intelligence des sens et des perceptions concrètes et l'aptitude aux mouvements ». Les expériences personnelles de MM. Binet et Simon ont consisté dans l'examen de 12 débiles au moyen de *tests* simples et rapides. Ces expériences montrent que les 12 débiles présentent une mémoire des images égale à celle de 12 enfants normaux et, par contre, une mémoire des phrases notablement inférieure. De tous ces faits il ressort que « l'atelier doit, dans l'enseignement des anormaux, devenir un lieu d'instruction plus important que la classe », en principe bien entendu et sous réserve des dispositions particulières qui peuvent exister chez certains sujets.

Comment seront recrutés les élèves des écoles de perfectionnement ? Tout d'abord les instituteurs devront dresser une liste des enfants de leur classe qui leur paraissent *suspects* d'arriération, en se fondant

sur le principe du retard des enfants dans leurs études, principe qui, bien que n'étant pas inattaquable, comme on l'a vu plus haut, paraît être cependant le meilleur dont nous disposions au point de vue pratique. Comme toujours l'appréciation individuelle se montrera variable. En tout cas les expériences faites jusqu'ici ne donnent que des résultats peu concordants, puisque suivant les écoles le chiffre des anormaux varie de 0,20 p. 100 à 10 p. 100. MM. Binet et Simon ont raison d'être prudents et de ne considérer les chiffres ainsi obtenus que comme *provisoires*. Une fois muni de tous les renseignements que l'instituteur et le directeur d'école peuvent lui fournir, l'inspecteur primaire examinera lui-même l'enfant, et, après avoir demandé l'avis du médecin et du directeur d'école spéciale dont il se fait assister, prendra une décision.

En ce qui concerne le médecin, son rôle doit se borner « à différencier parmi les anormaux choisis par le personnel d'enseignement, certains types et à prescrire certaines mesures soit d'admission, soit de conduite ». En aucun cas il ne doit faire l'office de pédagogue, pour lequel il ne possède pas la compétence nécessaire.

Nous arrivons enfin au chapitre V, le dernier de l'ouvrage, qui traite « du rendement scolaire et social des écoles et classes d'anormaux ». Voilà un titre bien captivant et j'avoue que, pour ma part, c'est par la lecture de ce dernier chapitre que j'ai commencé le livre. En effet, si ingénieux que soient les *tests* inventés pour l'examen des enfants normaux, si méthodique que soit leur recrutement, tout cet appareil scientifique n'a de valeur qu'autant que l'on a la certitude que les écoles de perfectionnement rendront à la société des sujets normaux ou du moins très améliorés, beaucoup plus améliorés que n'aurait fait l'école ordinaire. Apprendre à lire et à écrire à un imbécile et surtout apprendre à marcher, à s'habiller, à être propre à un idiot, cela nécessite un établissement spécial. La situation est nette pour ces anormaux d'hospice. Elle l'est beaucoup moins pour les simples débiles. Actuellement ces sujets vont à l'école ordinaire, en sortent sans avoir appris grand'chose et s'adonnent à quelque métier manuel très simple qui leur permet à peu près de gagner leur vie. Ce n'est pas brillant, mais fera-t-on beaucoup mieux avec les écoles de perfectionnement? Si oui, il n'y a pas à hésiter, la société doit immédiatement fonder ces écoles et ne reculer devant aucun sacrifice. Si non, elle aura le droit d'hésiter. MM. Binet et Simon ont donc raison de se demander « combien d'anormaux sont pourvus d'une profession, quand ils sortent des écoles spéciales? combien d'anormaux pourvus d'une profession, quand ils ne sortent pas des écoles spéciales? » En effet tout est là et de la réponse à cette double question doit dépendre le sort des écoles de perfectionnement. MM. Binet et Simon font bien la question, mais ils ne donnent pas la réponse. Il ne faut pas leur en vouloir, puisque c'est faute de documents; nous devons au contraire

leur savoir gré de la franchise avec laquelle ils reconnaissent que, à en juger par les statistiques très réduites dont ils disposent, les écoles de perfectionnement et les écoles ordinaires fournissent un pourcentage à peu près égal d'anormaux susceptibles d'entrer en apprentissage. Voilà qui n'est pas encourageant. Bien peu encourageante aussi est l'opinion de ce directeur d'école d'anormaux en Belgique qui ne croit plus à l'efficacité de l'enseignement spécial et qui en est devenu l'adversaire. Bref nous ne demandons pas mieux que de croire à l'utilité des écoles d'anormaux. Il semble bien même, *a priori*, que cette utilité soit réelle, puisque des pays comme l'Allemagne où ces écoles fonctionnent depuis quarante ans, non seulement les conservent, mais les multiplient. Nous voudrions seulement qu'on nous en donnât quelques preuves bien nettes. Or, il semble bien, comme le disent les auteurs en terminant, que nous soyons obligés de compter à ce sujet uniquement sur l'expérience de l'avenir.

D[r] J. ROGUES DE FURSAC.

Antheaume et Dromard. — POÉSIE ET FOLIE, in-16, XII-639 pp., O. Doin, Paris, 1908.

Dans cette œuvre d'un haut intérêt psychologique et littéraire, A. et D. se sont proposé d'apporter une utile contribution à la question encore si controversée des rapports du génie et de la folie, d'étudier à cet effet la poésie chez les aliénés et la névrose chez les poètes et de déterminer, en médecins amoureux des lettres, la valeur et la portée du récent mouvement symboliste, dont la « décadence » a paru à plus d'un une pure et simple dégénérescence. On ne saurait trop féliciter les auteurs de la mesure savante et du goût averti avec lequel ils ont traité de ces problèmes délicats.

Les rapports du génie et de la folie ont été constatés dès l'antiquité. Mais leur assimilation nette date du siècle dernier. Moreau, puis Lombroso ont affirmé que le génie était une névrose. Cette théorie n'est pas allée sans scandale. Sans crier au sacrilège, A. et D. estiment qu'il y a beaucoup à dire contre elle : l'identité des éléments ne prouve rien quant à l'analogie des composés; il est des coïncidences sans valeur; le cerveau génial, du fait même de la complexité de son organisation et de l'intensité de son fonctionnement, est plus fragile que le cerveau moyen : il se pourrait donc que le génie se compliquât de névrose sans être lui-même une névrose et que la folie soit la rançon et non pas la condition du génie. A. et D., dans une fine et forte analyse psychologique, montrent d'une part comment à un examen superficiel l'inspiration poétique a pu passer pour une forme de l'impulsion morbide : elle se produit spontanément, dans une crise aiguë, sans intervention de la volonté consciente et par conséquent

du moi ; elle a donc son origine dans le subconscient, comme les obsessions et les idées fixes. Mais, poursuivant leur analyse, ils montrent d'autre part que, à côté de l'automatisme inférieur, il y a un automatisme supérieur, qui fixe l'action volontaire en la dépassant pour ainsi dire, qui traduit à la conscience étonnée l'effort du moi intégral et qui est ainsi l'expression la plus haute de la personnalité : l'inspiration poétique est une des manifestations caractéristiques de cet « automatisme de perfection ». L'obsession impulsive et l'inspiration s'accompagnent toutes deux d'angoisse, mais dans le premier cas l'angoisse est l'effet de l'inhibition, dans le second elle témoigne de l'activité mentale de l'artiste et de l'éréthysme de toutes ses facultés. A la détente enfin, qui suit la réalisation de l'idée obsédante, s'oppose l'angoisse, qui suit l'inspiration, angoisse de l'ouvrier en travail, anxieux de satisfaire, malgré les difficultés de la tâche, aux exigences de son idéal. Malgré donc quelques ressemblances superficielles, il y a entre l'impulsion morbide et l'inspiration une dissemblance profonde. De même, malgré certains caractères communs, qui relèvent tous du relâchement de la synthèse mentale, la rêverie du poète n'est analogue ni à la songerie banale, ni au rêve du dormeur ni au délire du fou. Chez le poète la rêverie se surveille pour ainsi dire elle-même et s'accompagne de sélection et de synthèse volontaires; l'artiste y garde toujours une conscience nette de son attitude mentale. Le rythme et la rime supposent une prédominance de certaines associations d'idées, une indépendance de la pensée logique, qui se rapprochent en apparence de certaines manifestations vésaniques : mouvements stéréotypés, associations par assonances, écholalie, goût de la rime et du calembour, par exemple. Mais il n'est permis d'en rien conclure. Car, au contraire des aliénés en ce cas, le poète garde toujours la maîtrise de soi-même et règle le développement extra-logique de sa pensée.

Parmi les innombrables productions poétiques qui encombrent les dossiers des asiles, A. et D. ont fait un choix excellent, qui permet, sans ennui et sans fatigue, de se faire une idée très exacte de ce que les aliénés poètes peuvent produire de mieux. Documents en main, ils signalent chez les dégénérés supérieurs la diminution des facultés directrices, la prédominance de la sphère affective, l'inégalité et la mobilité du caractère, l'amour de la rêverie, la faiblesse de l'attention, l'indifférence aux réalités, le désir de paraître et de se rendre intéressants, l'absence de sens moral jointe à une sensibilité mélancolique, la perversité sexuelle unie à un mysticisme exalté, le goût du macabre, l'extravagance et l'obscurité fréquentes de la pensée et du style. Les dégénérés inférieurs, dans leurs productions littéraires, joignent à une fécondité inépuisable une extraordinaire infériorité de conception ; ils sont sujets aux préoccupations sociales et humanitaires. Les vers des excités maniaques les montrent hautains, har

gneux, hostiles, soumis tout entiers à l'automatisme des associations mentales. En tout cas, quelques états vésaniques qu'on considère, alcoolisme, hystérie, paralysie générale, délires systématisés, la folie ne crée jamais rien et « les facultés ne sauraient être surexcitées au delà de l'aptitude naturelle du cerveau qui les met en jeu ».

Quant aux hommes de talent ou de génie A. et D. estiment qu'on s'est beaucoup exagéré l'importance des anomalies mentales que certains d'entre eux ont présentées : on n'a pas assez tenu compte par exemple que des hommes de lettres sont naturellement suspects d'une certaine affectation littéraire. Des caractères morbides que peuvent présenter les œuvres, nous ne sommes pas en droit de conclure aveuglément à l'existence pleine et entière des mêmes troubles chez l'écrivain. Nous ne pouvons songer à résumer ici les remarques savantes et judicieuses qu'inspirent à A. et D. la vie et les œuvres de Musset, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, Hoffmann, Poe : elles y perdraient tout ce que leur donnent de valeur l'intelligence et la précision du détail. A. et D. se demandent à ce sujet si toute supériorité mentale n'implique pas une certaine anomalie du système nerveux, car le normal, c'est l'exclusion du plus et du moins, l'uniforme et parfaite médiocrité, au sens latin du mot. Cette médiocrité est incompatible avec le talent aussi bien qu'avec la folie. Il est donc naturel que les grands écrivains soient souvent aussi des névropathes. Mais les hommes de génie qui deviennent aliénés sont beaucoup plus rares, et de l'analyse et de la comparaison des cas du Tasse, de Lenau et de Nerval, il résulte que d'une manière générale leurs œuvres importantes sont antérieures aux manifestations vésaniques ou du moins ont toujours été écrites dans l'intervalle des accès. Il n'y a pas à s'en étonner : la création artistique ne réclame pas seulement une aptitude émotive puissante, elle veut aussi être soumise au contrôle de la raison, elle suppose la persistance de l'auto-critique pour maintenir l'harmonie entre les états affectifs. En conséquence, chez un aliéné de génie, ce n'est pas, le cas échéant, sa folie qui est créatrice, c'est ce qui lui reste de sagesse, et « ce qu'il y a de vigoureux dans un esprit fou peut puiser au hasard, parmi les divagations de la partie malade, pour en faire des créations d'art ». A. et D. résument leur conception des rapports du génie et de la folie en trois propositions capitales : — « La question concernant la création géniale dans ses rapports avec les anomalies et les maladies de l'esprit *ne peut et ne doit pas être jugée en bloc* » ; — « Dans l'ordre des génies affectifs en général et du génie poétique en particulier, l'élément morbide ne devient nuisible à la valeur esthétique du produit qu'en tant qu'il altère la *sphère intellectuelle* du commettant, parce qu'il entraîne alors la perte de l'auto-critique et surtout de l'harmonie, en dehors de quoi il n'est point d'œuvre d'art » ; — « Toute altération de la sphère intellectuelle étant mise à part, une *modification de la sphère affective par excès ou par déviation* ne tarit pas l'élément de *beauté* ».

A propos du symbolisme, après avoir sagement et intelligemment marqué qu'en critique littéraire les droits de la clinique sont modestes, A. et D. rappellent que le mysticisme, l'égotisme et le pessimisme caractéristiques de la plupart des poètes décadents sont pour Nordau et quelques autres médecins autant de stigmates de dégénérescence et s'appliquent à montrer qu'en réalité de telles affirmations ne sont pas légitimes. En des pages aussi brillantes que solides ils analysent les tendances religieuses, l'individualisme et l'ennui des symbolistes et montrent qu'on n'est pas en droit d'y voir des tares morbides : ce sont sentiments qui appartiennent au domaine éternel de la poésie. On ne peut reprocher aux symbolistes que d'avoir exagéré jusqu'à l'utopie l'application de principes artistiques excellents en soi : il est évident par exemple que la poésie est principalement suggestion, que le son des mots a en art une extrême importance, que les états affectifs rapprochent entre elles des expressions et des idées entre lesquelles la logique pure ne saurait établir de liens, qu'il existe donc tout un ensemble d'équivalents émotionnels que le poète a le droit et le devoir d'utiliser; mais il est non moins évident qu'au contraire de ce qu'ont prétendu les symbolistes, la poésie n'est pas la musique et ne doit pas se réduire à la seule harmonie des sons, et que la suggestion des émotions peut et doit s'opérer, sans que pour cela la pensée soit absente. Le symbolisme n'est pas davantage morbide dans ses causes : de même que le romantisme fut une réaction contre l'esprit rationaliste et encyclopédique, de même le symbolisme a été une réaction contre le positivisme et l'hégémonie intellectuelle des sciences expérimentales. Mais du symbolisme finissant est issue une nouvelle génération de poètes qui ont su profiter du travail et des erreurs de leurs devanciers et en lesquels A. et D. estiment que nous sommes en droit de mettre toutes nos espérances.

Cette analyse du livre d'A. et D. en donnerait une bien faible idée si nous omettions de signaler la variété, la richesse et la pénétration des aperçus, qu'ouvrent ses auteurs sur les multiples difficultés de la matière qu'ils traitent. Autour de chacun des points que nous venons d'indiquer et de bien d'autres qu'à regret nous avons dû laisser dans l'ombre, ce ne sont que discussions exactes et vivantes, où la précision de la documentation le dispute à la clarté de l'analyse et à l'ingéniosité des conclusions. En un sujet qui touche à la littérature autant qu'à la science, les auteurs de cet heureux livre ont fait preuve d'autant de goût que de savoir.

Dr Ch. Blondel.

Marie et R. Meunier. — Les Vagabonds, in-12, 331 pp. Giard et Brière, Paris, 1908.

Dans l'étude des vagabonds, d'après M. et M., on n'a pas jusqu'à présent fait la place assez large à la psychologie. Des raisons économiques, sociales ou ethniques ne déterminent pas seules le vagabondage; ses « causes véritables et réellement efficientes doivent être recherchées dans la vie mentale propre du vagabond ». Aussi une nouvelle classification nous est-elle proposée, qui tient compte précisément de cette psychologie. Les vagabonds sont extrêmement dissemblables, mais leur trait commun est de ne pouvoir s'adapter à leur milieu social du fait de leur instabilité mentale.

Dans leurs migrations, les vagabonds subissent en France deux sortes d'attraction : l'attraction de la lumière et de la chaleur, l'attraction des grandes villes. Il y a donc à proprement parler une géographie du vagabondage, fondée sur la statistique. La solidarité des vagabonds n'a pas du reste un caractère uniquement géographique. Les solitaires de la route ne se désintéressent pas absolument les uns des autres : dans les villages qu'ils traversent ils marquent les maisons de signes conventionnels pour renseigner ceux qui passeront après eux sur le caractère et les mœurs des habitants.

L'état d'insuffisance sociale, sous la dépendance duquel est le plus souvent le vagabondage, peut ne ressortir à aucune cause psychologique et n'être dû qu'à la misère : ce peut être le cas des ouvriers sans travail, des infirmes, des vieillards et des enfants. Mais cette absence complète de causes psychologiques est rare. Les crises économiques ne font pas seules les sans-travail, elles y sont en général aidées par les défectuosités mentales. La majorité des vieillards vagabonds présentent au moins de l'affaiblissement intellectuel. La plupart des enfants vagabonds sont des anormaux.

Dans le plus grand nombre des cas la tendance au vagabondage semble de nature pathologique. Une statistique précise est malheureusement impossible. Mais le progrès des connaissances psychiatriques rend chaque jour la chose plus évidente. Charcot le premier a nettement décrit et isolé l'automatisme ambulatoire qui caractérise toute une catégorie de vagabonds. C'est une impulsion à partir et à aller devant soi, sans but défini, qui s'accompagne d'une obnubilation variable de la conscience et qui se produit surtout chez des névropathes, hystériques, neurasthéniques ou épileptiques.

Benedikt croyait tous les vagabonds neurasthéniques. C'est une erreur. Il y en a aussi d'aliénés. Nombre de vagabonds sont des délirants en liberté. A l'appui de cette affirmation viennent de nombreuses observations cliniques qui montrent le vagabondage se produisant dans la psychose maniaque-dépressive, les délires systématisés, les dégénérescences mentales, la démence précoce, la démence sénile et la paralysie générale.

Il est des vagabonds qui sont des mystiques et des apôtres. Ils peuvent être de grands esprits, véritables pionniers du progrès, mais le cas est rare. Ce sont pour la plupart des excentriques ou des délirants. C'est parmi eux surtout que se recrutent les exilés politiques, en Russie notamment. Les hommes-nature, aujourd'hui à la mode, appartiennent aussi à cette catégorie. Ils ne sont pas à l'abri de tout soupçon de simulation.

D'autres vagabonds présentent des mentalités plus complexes. Il y a des vagabonds fantaisistes, par exemple les *globe-trotter*, qui attirent l'attention générale par l'excentricité de leurs voyages. Parmi ces fantaisistes du vagabondage on a compté de nombreux artistes et poètes. Il est d'autres vagabonds qui vagabondent par nécessité, pour dissimuler un passé douteux. D'autres sont des récidivistes et, le cas échéant, pour éviter la relégation, deviennent des simulateurs. M. et M. rappellent à ce sujet que les simulateurs doivent toujours être tenus pour suspects au point de vue mental.

Une longue étude du cas de Vacher conduit M. et M. à affirmer, contrairement aux conclusions des experts, que Vacher était un « dégénéré impulsif sexuel de naissance, ayant fait un délire de persécution à évolution normale, aboutissant à des idées de mégalomanie teintes de mysticisme », et qu'il est le type du vagabond aliéné-criminel.

On a beaucoup exagéré les méfaits des vagabonds, surtout en France. Ils commettent fréquemment de légers délits contre la propriété, mais c'est rarement qu'ils attentent à la pudeur, qu'ils incendient ou qu'ils tuent. Le plus grand méfait du vagabondage est incontestablement de colporter les épidémies et les maladies contagieuses.

Les lois contre les vagabonds nous renseignent surtout sur l'état mental des législateurs et sur l'ignorance où ils sont des véritables causes qui font d'un homme un vagabond et d'un vagabond un criminel. Malgré ses défauts le projet de loi Cruppi marque une heureuse tentative de prophylaxie juridique, mais il n'a pas encore été voté. Les législations étrangères ne valent pas mieux que la nôtre. Le principe commun de toutes ces législations, à savoir que le vagabondage est un délit, est incompatible avec la justice sociale.

Il faut avant tout faire de la prophylaxie du vagabondage ; protéger l'ouvrier sans travail, s'occuper des infirmes et des vieillards, interner les aliénés, instruire et élever les anormaux, s'entendre avec les autres pays pour régler humainement la question des vagabonds étrangers.

On peut regretter que, dans leur aperçu historique, M. et M. aient établi entre les invasions barbares, les croisades et le vagabondage, un rapprochement qui n'est peut-être pas scientifiquement irréprochable. La distinction de l'individuel et du collectif est, il ne faut pas l'oublier, une des plus sûres conquêtes de la sociologie contemporaine.

D^r Ch. Blondel.

Camille Flammarion. — 1° LES FORCES NATURELLES INCONNUES, Paris, E. Flammarion, 1907, vol. in-12, XI-604 pp.

J. Grasset. — 2° L'OCCULTISME D'HIER ET D'AUJOURD'HUI. *Le merveilleux préscientifique*, Montpellier-Paris, 1907, 435 pp.

Les deux ouvrages dont nous venons de transcrire les titres constituent une nouvelle preuve de l'intérêt que l'occultisme a su inspirer à un certain nombre de savants, et non des moindres. Nous savions déjà que des savants tels que Crookes, Oliver Lodge, Lombroso, Charles Richet ne dédaignaient point prendre part à des exercices de tables tournantes et parlantes, à des expériences de télépathie, de matérialisations, de clairvoyance, etc., et qu'ils ne se rendaient pas toujours à ces séances poussés par une simple curiosité plus ou moins sceptique, mais très souvent avec le désir sincère de fortifier, de confirmer une conviction née d'une tendance naturelle de l'esprit qui, même avant tout contrôle, avant toute vérification, leur faisait admettre comme possibles et probables tous ou la plupart des phénomènes qui rentrent dans le cadre de l'occultisme.

Aujourd'hui ce sont MM. Flammarion et Grasset, un astronome rompu à l'exactitude de l'observation et à la précision des calculs mathématiques, et un biologiste qui joint à l'habitude de l'observation celle de l'expérimentation, qui viennent chacun exposer leur opinion sur le même sujet. Mais nous devons dire tout de suite qu'à part la communauté du sujet et la simultanéité de l'apparition de leurs livres, les points qui séparent ces deux auteurs sont infiniment plus nombreux que ceux qui les rapprochent.

Il y a d'abord entre M. Flammarion et M. Grasset une différence de tempérament. Autant le premier qui pratique l'occultisme de longue date est enthousiaste, convaincu, intransigeant et même quelque peu agressif, autant M. Grasset qui ne connaît guère de l'occultisme que par ce qui en a été dit et écrit par ses adeptes, pour ne pas dire par ses fidèles, est froid, réservé, circonspect. M. Flammarion qui n'a jamais dissimulé ses tendances idéalistes et spiritualistes, qui les a au contraire exposées et développées dans un grand nombre de ses ouvrages, M. Flammarion, disons-nous, est disposé avant tout à voir dans l'occultisme une nouvelle justification de ses tendances et a hâte d'arriver à une synthèse des faits qu'il décrit et dont il a eu l'occasion d'observer la plupart, afin d'en faire la base d'une philosophie cosmique. M. Grasset qui, au lieu de passer sa vie à observer le ciel, s'est imprégné des enseignements plus terre à terre de la salle d'hôpital et de l'amphithéâtre de dissection, a appris à refouler ses opinions philosophiques et religieuses, en tout cas à ne pas se laisser influencer par elles dans la recherche de la vérité qui dans les sciences biologiques ne s'obtient que par l'analyse poussée jusqu'aux dernières limites possibles.

Ce que nous venons de dire suffira, nous l'espérons, à caractériser

les deux ouvrages dont nous avons à occuper. Autant l'un, celui de M. Flammarion, est plein d'affirmations qui n'admettent pas la moindre objection, qui condamnent par avance la moindre velléité de doute, autant l'autre, celui de M. Grasset, est conçu d'après une méthode scientifique rigoureuse, libre de tout parti pris, aussi éloigné du scepticisme systématique que de la foi aveugle et irraisonnée.

M. Flammarion, lui, a la foi robuste. Il a beau connaître tous les trucs et les fraudes des médiums, dont il cite lui-même des exemples aussi nombreux que significatifs, rien n'est fait pour ébranler la foi qui l'anime. Il *veut* être convaincu, il *veut* croire à la réalité des phénomènes occultes, et il est convaincu et il y croit. Et savez-vous quel est un de ses principaux arguments, celui qu'il ne se lasse pas de citer pour confondre et désarmer les douteurs et les sceptiques? C'est l'argument qui consiste à rappeler que beaucoup de grandes découvertes et de grandes vérités ont commencé par susciter le doute, souvent même le rire et les moqueries, mais n'en ont pas moins fini par s'imposer à la reconnaissance universelle avec une évidence irréfutable. Cet argument n'est certes pas sans fondement, mais à la condition de ne pas en abuser, car en s'en servant à tout propos, en le lançant sans cesse et en toute occasion à la tête de ses adversaires, on risque d'aller trop loin, jusqu'à défendre le moindre doute même au sujet de choses dont l'absurdité et l'invraisemblance sautent aux yeux.

Nous voulons bien admettre que tel n'est pas le cas des phénomènes occultes. Il n'en reste pas moins qu'on peut toujours opposer à ces phénomènes, d'un côté le caractère exceptionnel, capricieux des conditions dans lesquelles ils se produisent, d'un autre côté l'impossibilité ou tout au moins la difficulté très grande de les reproduire, de les répéter à volonté, autrement dit de les soumettre à l'expérimentation. Mais ces arguments ne sont pas de nature à embarrasser M. Flammarion. L'expérimentation, dit-il, n'est pas un procédé indispensable de la recherche scientifique. Un fait peut être considéré comme scientifique, lors même qu'il est impossible de le soumettre à la reproduction, à la vérification, à l'expérimentation. Il suffit qu'il ait été dûment observé et constaté. Et il cite, à l'appui de son opinion, les phénomènes astronomiques qui eux non plus ne sont susceptibles d'être reproduits à volonté, qui échapperaient par conséquent à l'expérimentation, sans que personne ose contester la réalité des phénomènes astronomiques ou le caractère rigoureusement scientifique des données astronomiques.

Il est incontestable que les corps célestes ne se laissent pas manipuler comme les tissus solides et liquides de l'organisme ou comme les substances chimiques, et nous ne pouvons prouver l'existence d'une comète en en provoquant l'apparition à jour et à heure fixes choisis par nous, comme nous prouvons l'action d'une substance

médicamenteuse en l'introduisant dans l'organisme d'un lapin ou d'un cobaye. Mais lorsque l'astronome a prédit, en se basant sur les calculs mathématiques, le jour et l'heure exacts de l'apparition d'une éclipse et que sa prédiction se réalise avec une précision qui ne nous étonne plus parce que nous y sommes habitués, cette prédiction équivaut à une véritable expérience et constitue en tout cas un procédé qui est encore loin d'être applicable aux phénomènes occultes. Or, les prévisions astronomiques ne sont possibles que parce que nous connaissons les lois auxquelles sont soumis les mouvements et les rapports réciproques des astres, ces lois étant dérivées d'une ou de plusieurs lois générales qui, telle que la loi de la gravitation, possèdent un caractère *explicatif*. Autrement dit, nous possédons une théorie ou tout au moins une hypothèse qui nous permet d'interpréter l'ensemble des phénomènes cosmiques. Quelle est l'explication que nous pourrions appliquer aux phénomènes occultes? Peu nous importe l'explication, répond M. Flammarion, dès l'instant que les faits que nous citons sont incontestables. Mais nous savons déjà que plus d'un de ces faits peut être contesté. Nous savons aussi qu'il faut un nombre suffisant de faits pour établir une théorie plus ou moins solide. Mais pour rechercher, réunir, relier les faits ne faut-il pas être en possession d'une hypothèse tout au moins provisoire? Et comment prouver, nous ne disons pas la réalité, mais la probabilité des faits en question à ceux (et ils sont l'énorme majorité) qui n'ont jamais eu la chance de les observer, si ce n'est en leur montrant précisément que ces faits peuvent être ramenés à telles ou telles lois générales déjà connues, que ces lois en fournissent une interprétation implicite, les sous-entendent pour ainsi dire?

C'est ce qu'a compris M. Grasset. On pensera ce qu'on voudra de sa théorie des rapports entre le polygone et le centre O, et de l'activité polygonale; on n'en sera pas moins obligé de reconnaître qu'il a fait un effort méritoire pour passer les faits de l'occultisme au crible de l'analyse scientifique, pour leur ôter ce caractère de merveilleux qui n'est que l'indice de la phase préscientifique d'un ensemble donné de phénomènes. Et l'on est tout étonné de voir combien peu il reste, et cela malgré la plus grande indulgence de l'auteur, de faits occultes susceptibles d'une interprétation scientifique. « L'étude de l'état de suggestibilité de certains polygones désagrégés par l'hypnose a enlevé à l'occultisme le gros chapitre du magnétisme animal; l'étude de la mobilité involontaire et inconsciente du polygone a rendu scientifiques l'écriture automatique, les tables tournantes, la baguette divinatoire, le pendule explorateur, le cuberlandisme avec contact; l'étude de la sensibilité et de la mémoire polygonales a désocculté bien des faits de fausse divination, ramenés à des hallucinations ou à des réminiscences du psychisme inférieur; enfin l'étude de l'association des idées et de l'imagination polygonales a ramené à une origine

intrinsèque et naturelle beaucoup de phénomènes médianimiques antérieurement supranaturels ». Et c'est tout. Quant au reste, c'est encore de « l'occultisme d'aujourd'hui » et peut-être même de demain et d'après-demain. L'hypothèse de l'auteur une fois admise, tous ces faits qui faisaient encore partie de l'occultisme d'hier s'expliquent le plus facilement et le plus naturellement du monde, deviennent compréhensibles pour ceux qui ne les ont jamais observés, n'ont jamais assisté à leur production. On dira peut-être que l'explication proposée par M. Grasset n'est pas assez vaste, parce qu'elle laisse de côté un grand nombre de faits qu'elle ne peut faire entrer dans son cadre. Mais est-ce la faute de l'hypothèse? Pourquoi ne serait-ce pas la faute des faits? C'est à ceux qui accusent l'hypothèse à fournir la preuve de leur accusation et à en proposer une autre plus vaste, mais ayant déjà fait ses preuves dans un autre ordre de phénomènes classés et catalogués par la science. Et pour que cette nouvelle hypothèse soit acceptable, il faut qu'elle ne soit établie qu'en vue de la recherche pure et simple de la vérité, sans aucun parti pris philosophique ou religieux; il faut, comme le fait justement remarquer M. Grasset, que ceux qui se livrent aux recherches concernant les faits occultes soient bien pénétrés de cette idée qu' « aucune doctrine philosophique ou religieuse n'a intérêt au succès ou à l'insuccès de ces recherches ».

D[r] Jankelevitch.

III. — Sociologie.

A. Bauer. — Essai sur les Révolutions. Paris, Giard et Brière, éditeurs. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque sociologique internationale*, 303 pp.

Dans l'*Introduction* à son livre, M. Bauer se plaint des nombreuses difficultés qui empêchent le sociologue de s'élever jusqu'aux causes les plus générales des faits et événements historiques. La première difficulté consisterait dans « l'abondance écrasante des documents » qui se rapportent à chaque événement plus ou moins important. C'est là une difficulté incontestable, mais d'ordre purement matériel, et pour cette raison nous ne croyons pas utile de nous en occuper.

Mais M. Bauer cite une autre difficulté qui soulève à notre avis une question de principe et de méthode et mérite d'arrêter notre attention. Ce qui empêche, dit-il, le sociologue de dégager les causes les plus générales, pour ne pas dire les lois, des phénomènes historiques, c'est l'impossibilité où il se trouve de faire l'étude comparative de ces phénomènes, car il n'existe pas deux sociétés qui traversent au cours de leurs évolutions des phases absolument identiques, et au sein de la même société il n'existe pas deux événements, quelles que soient

leurs ressemblances apparentes, qui puissent à leur tour être considérés comme absolument identiques.

Considérons un événement tel qu'une révolution. Tous nous savons ou plutôt tous nous sentons ce que ce mot signifie. Il n'existe pas de peuple qui n'ait connu cet événement, qui n'ait eu à subir ou à accomplir, au cours de son évolution historique, une ou plusieurs révolutions. Rien ne paraît donc plus facile, à première vue, que d'établir les causes générales des révolutions, la cause première, primordiale de *la révolution en général*. Mais ce n'est là qu'une apparence, car dès que nous abordons ce travail, nous sommes aussitôt frappés par l'infinie variété des révolutions, par la multiplicité de leurs causes et de leurs effets, par leur marche protéiforme, au point qu'il est impossible de trouver deux révolutions qui se ressemblent d'une façon plus ou moins parfaite. « Le mot *révolution*, dit avec raison M. Bauer, enveloppe une étendue immense et presque infinie. »

Il n'y a d'ailleurs dans ces constatations rien qui soit de nature à nous étonner, car nous savons, depuis les travaux de Rickert, Windelband et autres, que l'histoire qui est le domaine de faits dont l'*unicité* est la principale caractéristique, de faits qui ne sont susceptibles ni de se reproduire ni de se répéter, ne se prête pas à l'établissement des lois analogues aux lois naturelles, ces lois supposant précisément la reproduction, la répétition indéfinie d'un seul et même phénomène dans des conditions identiques ou l'existence d'un seul et même objet à d'innombrables exemplaires.

Et pourtant, à y regarder de près, on s'aperçoit sans peine que ce qui n'est pas susceptible de se reproduire et de se répéter dans l'histoire, ce sont les *événements* proprement dits, le côté objectif, extérieur, *matériel* de l'histoire. Tant que le sociologue ne s'attachera à considérer que ce côté matériel, que l'événement, il n'aboutira à aucun résultat satisfaisant. Il se trouvera en effet aux prises, ainsi que s'en plaint M. Bauer, avec des difficultés souvent insurmontables, ces difficultés résultant tout simplement d'une conception erronée quant au rôle qui revient à l'événement extérieur, au fait matériel dans l'histoire d'un peuple. Cette conception consiste en effet à attribuer à l'événement une place prépondérante, de le considérer comme l'essence même de la phénoménologie historique, comme une fin en soi, alors qu'il nous paraît à nous beaucoup plus logique et plus rationnel de ne voir dans l'événement qu'un simple moyen à l'aide duquel un groupe social, une collectivité quelconque cherche à réaliser certaines fins, à assurer la satisfaction de certains intérêts et de certains besoins. Un événement pris en lui-même est susceptible de plus d'une interprétation, de plus d'une explication, tant que nous ne sommes pas renseignés sur les fins que cet événement était destiné à réaliser, autrement dit tant que nous ne connaissons pas les mobiles

et les motifs de ceux qui l'ont accompli. Or, la même fin peut être réalisée à l'aide d'un grand nombre de moyens : tout dépend des matériaux dont on dispose, de la plus ou moins grande ingéniosité qui préside à leur choix et à leur combinaison. C'est pourquoi les événements diffèrent tant et ne se répètent jamais; mais si au lieu de chercher les causes des événements dans d'autres événements qui les ont précédés, on s'attache à dégager les mobiles intérieurs de leurs auteurs, les fins auxquelles les faits sont censés répondre, en d'autres termes, si l'on considère les événements historiques non plus du point de vue de la causalité, mais de celui de la finalité, il devient possible de les classer en ordres et en catégories et d'attacher à chaque ordre, à chaque catégorie d'événements une cause commune, générale. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'il devient possible de parler de *révolutions en général*, en négligeant les différences qui peuvent exister entre telle révolution et telle autre.

Or, qu'est-ce qu'une révolution? Ayant écrit son livre en vue du concours institué par le prince Tenichef, l'auteur a été obligé d'accepter la définition proposée par le jury du concours et d'y adapter son exposé. Disons tout de suite qu'il s'est acquitté de cette tâche de son mieux et que la définition une fois acceptée, le développement qu'il en a fait ne laissé rien à désirer au point de vue de la logique et de la clarté. Mais peut-on accepter sans réserves une définition d'après laquelle les révolutions seraient « des changements tentés ou réalisés par la force dans la constitution des sociétés »? Pour notre part nous nous y refusons et cela pour deux raisons : en premier lieu cette définition ne tient compte que du côté extérieur, matériel des révolutions, d'où la difficulté dont nous avons parlé plus haut de ramener toutes les révolutions à une cause commune et générale; en deuxième lieu, elle tend à attribuer aux révolutions un caractère trop accidentel, quasi catastrophique. Le jury du concours Tenichef guidé sans doute par des considérations d'ordre pratique, avait probablement insisté à dessein sur l'efficacité de l'emploi de la force, des moyens violents dans la vie des sociétés. Mais l'emploi de la force n'est qu'un côté accessoire des révolutions et dans le cas où il devient inévitable ou apparaît comme inévitable, il marque seulement la fin d'un processus qui s'était poursuivi pendant des années et des années, processus révolutionnaire malgré ses allures pacifiques. Très souvent même, au moment où la force se met au service de certaines aspirations, celles-ci sont déjà, sinon dépassées, virtuellement réalisées et une nouvelle époque historique commence.

En revanche, la force, si elle sert quelquefois à changer la constitution des sociétés, ne joue pas un rôle moins grand au point de vue du *maintien* des régimes sociaux, ce qui revient à dire que même pendant les périodes où la société paraît stationnaire ou semble suivre une évolution calme et paisible, le calme et la paix ne sont le

plus souvent qu'apparents, superficiels et recouvrent une agitation perpétuelle due à l'action des facteurs révolutionnaires que toute société porte dans son sein et sans lesquels elle n'existerait pas. Les sociétés humaines sont constamment en état de révolution, parce que chacune d'elles comprend toujours un grand nombre de membres qui auraient intérêt à ne pas accepter l'organisation existante et qui ne l'acceptent que parce qu'ils y sont contraints, forcés. Il n'y a pas et il ne peut y avoir accord unanime sur les principes essentiels de la constitution des sociétés, et c'est pourquoi les sociétés ne peuvent ni changer ni se maintenir autrement que par la force. La force n'est donc pas un attribut exclusif des révolutions; la révolution elle-même dépouillée de son sens classique devient un attribut inséparable de l'existence même des sociétés.

Mais tenons-nous-en aux *changements* des sociétés. Quelle est la cause principale, primordiale de ces changements? Elle se ramènerait essentiellement, d'après l'auteur, à la lutte des classes, des groupes professionnels dont l'ensemble constitue une société, chaque classe ayant sa conception à elle de la justice, du droit, voire même de la vérité et de la beauté et cherchant à réaliser cette conception comme la plus propre à favoriser son activité professionnelle, à l'aider à atteindre ses fins variées. Certes nous ne nions pas que la lutte de classes ne joue un grand, très grand rôle dans l'histoire des sociétés humaines. Mais ce rôle n'est pas exclusif, et nous nous refusons en outre à voir dans chaque changement de la constitution des sociétés une simple *substitution* d'un idéal social à un autre et réduire l'histoire à une *alternance* de conceptions sociales, morales, politiques et autres. Les changements sociaux s'opèrent moins par opposition ou par substitution que par *continuation*, par *développement* : ils sont quantitatifs plutôt que qualitatifs. Bref, ce qui change, ce sont moins *les idées elles-mêmes* relatives à la morale, à la justice, au droit, etc., que leur contenu, que leur champ d'application qui devient de plus en plus vaste, de plus en plus large, de façon à comprendre un nombre croissant d'individus. Chaque révolution constitue une étape dans ce processus d'élargissement de l'idéal moral et social. Elle est la consécration officielle, la proclamation solennelle de ce qui, le plus souvent, est depuis longtemps déjà entré dans les mœurs, d'un travail long et lent qui s'est accompli en vertu d'une logique inhérente aux idées elles-mêmes, en vertu d'une tendance à l'expansion indéfinie qu'elles possèdent. Il est possible qu'un certain groupe professionnel, une certaine classe sociale profite d'une révolution donnée dans une mesure plus grande que les autres classes ou groupes sociaux. Mais ceci n'est qu'un effet secondaire de la révolution. Avant de servir les intérêts exclusifs d'un groupe quelconque, une révolution exprime le degré d'extension et de maturité de l'idéal moral d'une société donnée.

Telles sont quelques-unes des réflexions que nous a suggérées la lecture du livre de M. Bauer. Disons pour conclure que, malgré les limites étroites qui ont été imposées à l'auteur par les circonstances spéciales dans lesquelles il a écrit son livre et par cela même qu'il a plus d'une fois tenté de dépasser ces limites, son travail constitue une tentative méritoire et assez originale de soumettre à l'étude sociologique un des phénomènes historiques les plus généraux et de la plus grande importance pratique.

Dr S. Jankelevitch.

Camille Bos. — Pessimisme, féminisme, moralisme. 1 vol. in-16, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1907.

Voici un livre comme il est à regretter qu'il ne s'en publie point davantage. Le « Pessimisme » le « Féminisme », le « Moralisme » sont des questions actuelles par excellence et sur lesquelles il y a toujours profit à écouter parler des esprits sagaces et sensés tels que C. Bos. Nous ne serons point partout de son dire, si nous nous mettons à discuter ses opinions.

Commençons par le pessimisme. Sous ce titre général sont réunis trois fragments : le Pessimisme dans l'Antiquité; le Pessimisme de Pascal; le Pessimisme de Leopardi. En ce qui concerne les anciens, il faut savoir y regarder à deux fois. Car de trouver parmi les philosophes grecs des doctrines d'où l'on ferait sortir, sans trop de peine, une conception pessimiste de la vie, il serait vraiment trop facile. Les Stoïciens ne nous font guère aimer la vie telle qu'ils la conçoivent et la mettent en pratique. Les Épicuriens pas davantage, malgré leur chasse au plaisir; et cependant notre éminent moraliste Constant Martha, dans son étude sur le *Poème de Lucrèce*, a jugé que « la véritable réfutation de la doctrine qui a prêché la volupté est la tristesse de son plus grand interprète ». Autrement dit, la tristesse est dans le système épicurien. Dans le système peut-être, *mais Épicure s'en est-il aperçu?* Non, puisqu'il s'est dit heureux. Quant à Lucrèce, le « grand interprète », s'il juge la vie triste, il n'a pas contre elle l'amertume caractéristique des pessimistes modernes. Les Stoïciens, de leur côté, nous déplaisent par leur « raideur », leur « tension », leur « orgueil ». Ils n'ont pas conclu davantage en faveur du pessimisme. Et l'on fait observer *qu'ils ne le pouvaient pas.* Il est également exact de soutenir que l'affirmation optimiste des Stoïciens « sent le défi; c'est une gageure qu'ils ont tenue, *mais ils n'ont gagné la partie qu'à l'aide d'un double procédé pessimiste* ». D'abord ils ont fui la bataille, déserté la vie, et se sont fait du bonheur une conception où l'idée du renoncement tient trop de place. En second lieu ils ont baptisé du nom de bien ce qu'ils savaient être mal. Ils ont résisté aux coups de la fortune, mais

ne les ont-ils pas éprouvés? — Peut-on parler ici, demanderons-nous à C. Bos, d'un « double procédé pessimiste »? Notons que le pessimisme était inconnu des anciens, au moins des anciens philosophes de la Grèce ancienne. Or comment reprocher ce pessimisme inconscient à des sages qui ne savaient en rien ce que c'est que d'être pessimiste? Et comment ne pas les en admirer d'autant plus? Qui sait d'ailleurs si le sentiment de la lutte et de la résistance efficace, sinon victorieuse, ne s'accompagnait pas d'un autre sentiment, celui de leur dignité croissante? Et de ce qu'ils auraient puisé dans la conscience de ce sentiment je ne dis pas seulement des raisons de vivre, mais encore des raisons d'estimer la vie, nous appartient-il bien à nous, modernes, de le leur reprocher? Des Stoïciens ou de nous est-ce nous qui voyons plus clair? — Nous avons plus vécu! — Précisément. Nous sommes nés trop tard et nous sommes nés fatigués.

Le pessimisme de Pascal a inspiré à l'auteur de fort bonnes pages. Certes il est difficile de parler de Pascal après Émile Boutroux, Alexandre Vinet, même après M. Droz, dont le livre, qui date de vingt ans, si j'ai bonne mémoire, nous paraît avoir été fort injustement négligé par la critique. Émile Boutroux est entré dans l'âme de Pascal et c'est par où son livre qui est un chef-d'œuvre de métempsycose, unique en son espèce, nous attire et nous trouble. Droz, lui, regarde Pascal du dehors. Mais il sait voir dans Pascal tout autre chose qu'un sceptique. Pascal est un croyant qui se sert du scepticisme, tout comme, vers 1904 ou 1905, Ferdinand Brunetière, sur « les chemins de la croyance », pour se contraindre à la foi, se servait du positivisme. Pascal n'étant pas sceptique, C. Bos en conclut qu'il ne peut être que pessimiste. La nécessité du dilemme « pyrrhonisme ou pessimisme » ne s'impose pas à mon esprit : j'ai peut-être tort. La vérité, et si notre auteur s'en rend fort bien compte, je regrette qu'il n'ait point accentué davantage, c'est que Pascal est pessimiste comme pas un. Il est chrétien, donc il juge que la vie est une épreuve et qu'il faut y être malheureux pour aspirer au « salut ». La maladie ne lui paraît-elle pas « l'état naturel du chrétien »? Il est, en outre, janséniste, donc il doute de son salut, du sien, et de celui des autres. La vie la plus chrétienne ne nous garantit pas le ciel. Vit-on jamais une conception de l'existence humaine plus véritablement effroyable!

Glissons sur le « pessimisme de Leopardi », sur lequel C. Bos a écrit de bonnes pages, mais où il semble qu'il n'ait pas été tenté assez d'efforts pour renouveler le sujet, et arrivons au « Féminisme ». L'auteur l'envisage au triple point de vue de la Science, des Mœurs et de la Littérature. Il est curieux de constater à quel point la science donne raison aux adversaires du féminisme. La loi de différenciation organique croissante nous fait espérer que, plus iront l'homme et la femme, moins ils se ressembleront. Dès lors la femme qui voudrait ressembler de plus en plus à l'homme s'insurgerait contre une loi

naturelle. Décidément la nature condamne le féminisme. Pareillement la morale le réprouve. Le féminisme n'est-il pas incompatible avec le mariage? Plus une femme prend conscience de sa valeur, moins elle incline à exalter la valeur de l'homme, moins elle se sent le besoin d'être protégée par lui. D'ailleurs, et la remarque est de grande conséquence, « le mariage n'est plus l'unique moyen d'émancipation « de la jeune fille, le couvent n'est plus pour elle à craindre, et l'opi- « nion ayant évolué, la qualification de vieille fille n'est plus à redouter ». Si le féminisme aboutit à cela, je ne vois décidément pas de raisons pour le combattre. J'aimerais mieux le borner que de l'abolir. On dirait C. Bos désireux de le pouvoir abolir afin d'être tout à fait sûr de l'avoir, au moins, borné. — La littérature est plus favorable au féminisme, la littérature scandinave surtout. C'est que dans les pays du Nord les femmes féministes entendent conserver leur chapeau sur la tête, mais elles exigent de ne se marier qu'avec ceux des hommes qui n'auront pas jeté le leur par-dessus les moulins. Nous autres, Français, nous ne goûtons pas ce féminisme septentrional : il nous fait peur, et nous glace. Et il y a de bonnes raisons pour qu'il nous glace. Nous lui préférons de beaucoup le féminisme de l'ancien journal *La Fronde*, en quoi nous restons dans notre rôle de Français.

Signalons au passage une étude pensée avec finesse sur *La Sagesse de Mæterlinck et la Bible moderne*. C. Bos a bien vu que Mæterlinck avait restauré le stoïcisme, mais en le modernisant, en le détendant sans le détruire. Il est exact, en effet, que ce par quoi le beau livre de *La Sagesse et la Destinée* se distingue des manuels grecs de stoïcisme c'est par une opposition très curieuse entre les exigences de la Sagesse et celles de la Raison. Mæterlinck n'est pas très loin de craindre que la raison ne manque parfois de clairvoyance, et que sa défiance à l'endroit du plaisir ou même du bonheur, ne soit point toujours très... raisonnable.

La dernière étude de C. Bos sur les *Destinées de l'Amour* ne manque pas de crânerie. Il nous y est parlé de l' « amour unisexuel » sans la moindre invitation à nous voiler la face. Les pages sur l'amour grec sont à lire et cette définition de l'amour n'est point à rejeter non plus : « L'amour est l'attirance d'un être humain accompagnée du désir d'être uni à lui. »

Du désir d'union à l'union, il y a peut-être quelque distance. Est-ce le désir où les pathologistes contemporains voient une marque de dégénérescence ou si c'est l'union? La psychologie des idées-forces, dont les conséquences, telles que M. Fouillée les déduit, ne s'imposent pas à tous, repose quand même, sur un fait d'une indéniable généralité, la tendance de tout désir à passer à l'acte, à moins qu'un désir plus fort ne le surpasse ou que la volonté d'arrêt le tienne en échec. D'où l'on pourrait conclure que les mœurs contre nature, là où elles se rencontrent, dérivent d'un désir invincible et que c'est ce désir

même qui est la source du mal ou plutôt de l'anomalie. Ne nous a-t-il pas été dit, ici même, si j'ai bonne mémoire, qu'on pourrait naître homme avec un cerveau féminin? Le fait est que nos modernes pratiquants de l'amour unisexuel ont le goût des parfums, des parures, des bagues et des colliers : pas tous, peut-être, mais un assez grand nombre. Ils détestent les femmes, sont jaloux de leurs succès. Ce sont des anormaux et, vraisemblablement, comme tels, des dégénérés. Et quand leur nombre croîtrait et multiplierait, ils n'en resteraient pas moins anormaux et l'on n'exagérerait pas à penser qu'en faisant pleuvoir le feu du ciel sur Sodome et Gomorrhe, Jéhovah fut victime d'une attaque de moralité foudroyante.

Que nos modernes pratiquants de l'amour unisexuel soient des dégénérés, soit. Mais les anciens, mais Alcibiade et en général les « jeunes gens de Platon » étaient-ils en état de dégénérescence? Ce n'est point l'avis de C. Bos, qui considère l'amour antique comme « plus pur » que l'amour chrétien. Il remarque non sans finesse que l'amour chrétien, même là où il se montre pur, tend vers le plaisir des sens, au lieu que « l'amour grec », en raison de ce qu'il y entre d'intellectuel, s'en écarte, que Platon distinguait entre la Vénus populaire et la Vénus céleste qui « n'est pas née de la famille et qui était à ses yeux la déesse du véritable amour ».

Dès lors, s'interrogeant sur les *Destinées de l'Amour* et constatant qu'il n'est rien, plus que l'amour, d'accessible à l'influence de la mode, notre auteur exprime le souhait que les passions de l'amour deviennent de plus en plus rares et que l'amour futur réalise « une sorte de synthèse de l'amour antique et de l'amour chrétien », qu'il soit, comme l'amour chrétien, « sexuel et naturel » et, en même temps, qu'il s'adresse à l'être qui « aura su inspirer le noble sentiment de l'amitié, fleur suprême de l'homme », disait Verlaine.

Il était difficile de montrer plus de modération et en même temps plus de courage en un sujet qu'il serait imprudent d'abandonner aux pathologistes, où il faut que les psychologues et les sociologistes aient leur mot à dire et les moralistes autre chose à faire que des gestes d'indignation et de pitié : on peut expliquer sans « justifier » tout ce que l'on explique.

L'auteur de ce livre était une femme vaillante qui malgré une longue et implacable maladie ne cessait d'étudier et de penser. Les travaux qu'elle a publiés ici même font honneur à sa finesse d'esprit et à son talent de psychologue. L'ouvrage dont nous venons de rendre compte est son dernier. Elle avait hâte d'y mettre la dernière main et elle a bien fait de ne pas attendre puisqu'elle devait mourir dans la nuit du 1er novembre 1907.

LIONEL DAURIAC.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

PROCEEDINGS OF THE ARISTOTELIAN SOCIETY, New Series, vol. VII, containing the Papers read before the Society during the twenty-eighth Session, 1906-1907. London, Williams and Norgate, 1907. 1 vol. in-8°, 244 p.

J'ai déjà signalé quelques-uns de ces volumes que l'*Aristotelian Society* publie chaque année. Comme ses devanciers, celui-ci contient les communications faites au cours, cette fois, de la 28e Session. Il semble qu'elle ait été moins remplie que les précédentes. Nous n'y trouvons, en effet, que huit communications; mais elles sont toutes importantes, et quelques-unes d'entre elles sont d'un grand intérêt. Ce sont le plus souvent des essais de philosophie dogmatique; c'est même, on peut le dire, la règle. Le nouveau recueil commence cependant par une curieuse étude de M. Hastings Rashdall sur « Nicholas de Ultricuria », dont les matériaux ont été empruntés tant à l'*Histoire de l'Université de Paris* par du Boullai, qu'au *Cartulaire de l'Université de Paris* publié par le P. Denifle et M. Chatelain. Ce Nicolas d'Autricourt fut au moyen âge un précurseur, à certains égards, de Berkeley et de D. Hume. Le mémoire de M. Rashdall est une intéressante contribution à l'histoire trop méconnue de la scolastique. MM. B. Russell, P. Nunn, S. Schiller, T. Shearman, et B. Dumville ont traité tour à tour de la Nature, du Vrai, de l'Explication causale, de l'Humisme et de l'Humanisme, de l'Intuition, de la Philosophie et de l'Éducation. Mlle C. Jones n'a pas craint d'aborder la difficile question résumée en ces termes : « Logique et Identité dans la Différence ». Enfin le vénérable et éminent fondateur de la Société qu'il a présidée pendant quatorze ans (1880-1894), M. Shadworth H. Hodgson, sous ce titre : « Fait, Idée et Émotion », reprend, dans ce volume, le sujet qui le préoccupe depuis de longues années, et auquel il a consacré des ouvrages considérables, en particulier, sa *Métaphysique de l'expérience*. Par l'analyse seule des données de la conscience, sans y mêler aucune hypothèse, aucune conception qui résulterait, à notre insu, de l'élaboration antérieure, de ces données, il prétend atteindre le fond de la nature, de la nôtre comme de celle de l'univers, et constituer ainsi, avec l'expérience toute seule, une métaphysique. Ce nouvel essai a pour objet de définir mieux encore, s'il est possible,

que ne l'avait fait celui de l'an dernier qui avait pour titre : « Réalité », et où il trouve aujourd'hui quelques corrections à faire, à la fois sa méthode d'analyse et l'*Analysandum* sur lequel il l'applique. On se souvient peut-être de la discussion instituée jadis dans la *Critique philosophique* entre M. Renouvier et M. Sh. Hodgson; celui-ci n'a rien perdu de son ancienne vigueur, et il met toujours le même soin à perfectionner une doctrine à laquelle il s'est tous les jours attaché davantage.

Chacune de ces communications faisait à l'*Aristotelian Society* l'objet d'un débat. Nous voyons bien ici les noms de ceux qui y prenaient part, mais nous n'y trouvons pas leurs arguments, et c'est, pour nous, un sujet de véritable regret.

A. PENJON.

VI[e] CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

(GENÈVE, 1909).

(Mars 1908).

Le VI[e] Congrès de Psychologie, conformément à la décision prise à Rome par le dernier Congrès, aura lieu à Genève l'an prochain. Le Comité d'organisation constitué à cet effet en a fixé la date du 31 août au 4 septembre 1909.

Les soussignés, désirant que cette réunion du Congrès soit aussi profitable que possible, se proposent d'en modifier légèrement l'organisation intérieure accoutumée. On se rappelle que nos précédentes sessions ont attiré une affluence toujours plus considérable de visiteurs, de sorte que les communications annoncées ont fini par atteindre un chiffre exorbitant (270 au Congrès de Rome, sans compter les 12 conférences des séances générales). Cette pléthore n'est pas sans danger pour la vie d'un congrès. Elle occasionne un véritable désarroi. Le temps faisant matériellement défaut pour que tous les orateurs inscrits puissent convenablement exposer leurs idées, les présidents sont constamment obligés de les presser et de supprimer ou d'écourter les discussions; de là, trop souvent, un sourd mécontentement et un malaise général.

Les plaintes relatives à ces défectuosités d'organisation de nos derniers congrès, ont laissé leur écho dans plusieurs des comptes rendus auxquels ils ont donné lieu. Nous ne citerons comme exemple que l'article dû à la plume autorisée du professeur Ferrari, de Bologne, qui, en sa qualité de secrétaire du Congrès de Rome, a été mieux placé que personne pour se rendre compte des inconvénients du mode de faire habituel.

M. Ferrari, après avoir constaté la « décadence » de nos grandes assises internationales, s'exprime ainsi : « La loi de la vie : se renouveler ou périr, pourrait s'appliquer aux congrès d'une science aussi complexe et aussi incomplètement différenciée que la psychologie... L'utilité des congrès internationaux pour les savants et pour le progrès de la science elle-même, n'est pas grande. Ils persistent grâce à des lois que les psychologues connaissent fort bien ; mais c'est justement cette connaissance qui devrait leur suggérer le moyen de se soustraire à l'avenir à une agréable routine, et de mettre à profit de meilleure façon le temps et l'énergie qu'ils ont l'amabilité de consacrer à ces réunions périodiques... Ce Congrès de Rome a montré clairement que l'on commence à sentir la nécessité de rajeunir l'organisation vieillie et inutile des congrès internationaux... » (*Bull. Inst. gen. psychol.*, V. p. 497).

Nous sommes certains que l'opinion exprimée ici par M. Ferrari répond aux sentiments de l'immense majorité des psychologues qui ont fréquenté nos derniers congrès.

Force nous paraît donc de prendre des mesures nouvelles, dans l'intérêt même de l'institution dont le sort a été remis momentanément entre nos mains. Mais quelles réformes apporter à l'état de choses dont tout le monde se plaint?

Sans vouloir rien arrêter de définitif dès maintenant, nous désirons esquisser brièvement dans quelle direction nous croyons devoir nous orienter à cet égard, espérant que cela engagera nos collègues de tous pays à y réfléchir de leur côté et à nous faire part des idées qui leur viendraient relativement à la meilleure organisation possible du prochain congrès :

1° Aujourd'hui que les périodiques scientifiques se sont tellement multipliés et offrent les plus grandes facilités de publication à tout travail de quelque valeur, le vrai but d'un congrès international ne saurait plus être la lecture forcément écourtée et hâtive d'innombrables communications isolées sur les sujets les plus disparates, mais serait bien plutôt de permettre l'étude et la discussion, un peu approfondies, d'un choix restreint de questions particulièrement intéressantes ou vitales. Notre premier désir est donc de mettre à l'ordre du jour du Congrès certaines *questions d'actualité*, sur lesquelles seraient présentés des rapports et contre-rapports, qui devraient être publiés d'avance afin que les personnes se proposant d'assister au Congrès puissent préparer leurs objections ou leurs communications sur ces thèmes de discussion.

2° Nous voudrions en particulier consacrer quelques séances du Congrès de Genève à la question de la *terminologie psychologique*, dont le Congrès de Paris de 1900 avait déjà émis le vœu que l'on s'occupât dans une prochaine session. Notre intention est de présenter au Congrès un projet d'équivalents terminologiques entre nos principales

langues, afin de fixer un certain nombre de termes techniques, chaque jour plus indispensables, relatifs à des dispositifs expérimentaux et peut-être aussi à quelques phénomènes ou processus psychologiques. Il va sans dire qu'il s'agit là d'une œuvre de longue haleine, et que notre futur congrès ne pourrait planter que les premiers jalons de ce travail.

3° Nous désirons enfin organiser une *exposition d'appareils*, comme cela s'est d'ailleurs déjà fait aux précédents congrès. Mais nous voudrions que plus de temps fût réservé à l'examen et à la démonstration de ces appareils ; car c'est là un genre de communication qui ne peut que difficilement et très imparfaitement se faire par l'intermédiaire des mémoires imprimés, tandis qu'il rentrerait admirablement dans le rôle d'un congrès.

Nous serons reconnaissants à tous ceux de nos collègues qui voudront bien, le plus tôt possible, nous envoyer leurs observations sur les points que nous venons de toucher, nous suggérer éventuellement d'autres innovations encore, et nous faire des propositions quant au choix des sujets de discussion à mettre à l'ordre du jour du prochain Congrès.

Le Comité du VI[e] Congrès :

TH. FLOURNOY, président.
P. LADAME, vice-président.
ED. CLAPARÈDE, secrétaire général (Champel, 11, Genève).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

ASLAN. — *L'expérience et l'invention en morale.* In-12, Paris, F. Alcan.

A. R. WALLACE. — *La place de l'homme dans l'univers.* In-8, trad. de l'anglais. Paris, Schleicher.

MILVAUX. — *Essai d'une psychologie nouvelle : la genèse de l'esprit humain.* In-8, Paris, Schleicher.

OSSIP LOURIÉ. — *Croyance religieuse et croyance intellectuelle.* In-12, Paris, F. Alcan.

BOUGLÉ. — *Essai sur le régime des castes.* In-8, Paris, F. Alcan.

JASTROW. — *La subconscience,* trad. de l'anglais. In-8, Paris, F. Alcan.

MALAPERT. — *Leçons de philosophie.* Tome II. In-8, Paris, Juven.

J. BOIS. — *La valeur de l'expérience religieuse.* In-12, Paris, Nourrit.

L.-G. LÉVY. — *Une religion rationnelle et laïque.* In-12, Paris, Nourrit.

BOUTROUX. — *Science et religion devant la philosophie contemporaine.* In-12, Paris, Flammarion.

CH. LALO. — *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique.* In-8, Paris, F. Alcan.

GAULTIER (Paul). — *L'Idéal moderne.* In-12, Paris, Hachette.

G. COMPAYRÉ. — *L'Éducation intellectuelle et morale.* In-12, Paris, Delaplane.

ANTHEAUME ET DROMARD. — *Poésie et folie : essai de psychologie et de critique.* In-8, Paris, Doin.

E. DE ROBERTY. — *Sociologie de l'action.* In-8, Paris, F. Alcan.

ETTIE STATTHEIMER. — *The Will to believe : a critical Study.* In-8, New-York « Science Press ».

W. DAVIS FURRY. — *The aesthetic Experience, its nature and Function in Epistemoloy.* In-8, Baltimore.

H. MAIER. — *Die Psychologie des emotionalen Denkens.* In-8, Tubingen, Mohr.

S. WITASEK. — *Grundlinien der Psychologie.* In-12, Leipzig, Dürr.

H. SCHMITT. — *Kritik der Philosophie vom Standpunkte der intuitiven Erkenntniss.* In-8, Leipzig, Eckardt.

GOLDSCHEID. — *Entwicklungstheorie.* In-8, Leipzig, Eckhardt.

EBBINGHAUS. — *Abriss der Psychologie.* In-8, Leipzig, Veit.

HAGERSTROM. — *Das Princip der Wissenchaft.* I, Die Realitat. In-8, Upsala, Algwist.

KANT. — *Gesammelte Schriften,* Bd VI. In-8, Berlin, Reimer.

G. BRUNO. — *Opere italiane,* II, *Dialoghi morali.* In-8, Paris, Laterza.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

PASSION DU JEU ET MANIE DU JEU

« Il est remarquable que le jeu, au sens large de surplus d'énergie vitale, d'activité désintéressée, superflue, ou de prélude à l'exercice d'une fonction, a été un sujet favori de la psychologie et même de l'esthétique contemporaine... Tout au contraire, le jeu comme *passion* est presque oublié. On découvre à peine dans ces dernières années quelques essais courts et rares [1]. Nous sommes pourtant en face d'une passion qui ne le cède à aucune autre par son antiquité, son universalité, sa violence et ses résultats tragiques. L'amour violent des jeux de hasard n'est pas rare dans les peuples primitifs. On trouve dans les *Védas* un Hymne du joueur, considéré peut-être comme un charme magique : il respire l'ivresse du gain ou la détresse de la défaite; les dés sont « vivants, ils palpitent, ils enfoncent leurs crocs brillants dans le cœur du joueur ». Plus loin il se transforment en aigles ravisseurs. Dans le *Mahâbârata*, l'aîné des cinq Pandavas perd tour à tour ses trésors, son palais merveilleux, son royaume, ses frères, leur commune épouse et sa propre personne. Il recommence, perd encore et est condamné à treize ans d'exil [2]. »

On peut ajouter à ces exemples ceux que nous offre l'histoire de l'antiquité. Sans remonter aux Lacédémoniens qui exclurent le jeu de leur république et refusèrent de s'allier avec les citoyens de Corinthe, parce que Chilon, envoyé de Lacédémone, avait trouvé que le jeu tenait trop de place dans les occupations des Corinthiens, on peut rappeler les vers de Juvénal :

... Alea quando
Hos animos? Neque enim loculis comitantibus
Ad cassum tabulæ, posita sed luditur arca...

1. Clemens France, The Gambling Impulse, dans l'*American Journal of Psychology*, juillet 1902, t. XIII. Dr Hartenberg, Les émotions de Bourse, *Revue Philosophique*, août 1904.
2. Th. Ribot, *Essai sur les Passions*, F. Alcan, 1907.

et le passage de Tacite sur les Germains, affirmant qu'après avoir perdu tous leurs biens, ils n'hésitaient pas à risquer leur propre personne. On sait aussi l'épisode si curieux du *Roman du Renart*, où le renard, n'ayant plus de gage, propose comme enjeu ses testicules.

Enfin, si nous passons à l'époque présente, il est inutile d'insister sur la séduction que semblent exercer sur nos contemporains les jeux de hasard, écarté, baccara, petits-chevaux, roulette, hippodrome, Bourses.

Et cependant, autant les anecdotes abondent à toute époque sur le sujet, autant sont rares, comme l'a si justement fait observer l'éminent auteur que nous avons cité, les essais d'interprétation. Comment rendre compte de cette pénurie d'études? L'on peut mettre en avant cette tendance générale qui éloigna longtemps les philosophes de l'étude des sentiments, au profit de la philosophie générale et de celle de l'esprit; puis invoquer cet autre courant qui, lorsque les psychologues contemporains abordèrent l'examen de la sensibilité, les porta vers la recherche des éléments simples, émotions, sentiments primitifs, et bannit même presque entièrement le mot « passion » de la langue philosophique. Mais, ne serait-ce pas, plus simplement, qu'à tout prendre, le jeu apparaît comme la moins déraisonnable des passions? L'explication en semble facile. Elle séduira tous les auteurs qui, en quelques lignes, se sont débarrassés de la question par son côté évident, tangible, presque matériel. Le jeu, diront-ils, c'est l'espoir, l'amour du gain facilement obtenu. Le corollaire qui s'imposera ensuite sera : le joueur passionné est donc un homme qui désire gagner le plus d'argent, le plus rapidement possible.

C'est sous cette forme que nous la trouverons exprimée déjà par l'abbé Dubos. « Un joueur habile, écrit-il, pourrait faire tous les jours un gain certain, en ne risquant son argent qu'aux jeux où le succès dépend encore plus de l'habileté des tenans que du hasard des cartes ou des dés; cependant il préfère souvent les jeux où le gain dépend entièrement du caprice des dés et des cartes, et dans lesquels son talent ne lui donne aucune supériorité sur les joueurs. La raison principale d'une prédilection tellement opposée à ses intérêts procède de l'avarice ou de l'espoir d'augmenter promptement sa fortune... »

Cependant il est difficile de ne pas apercevoir le torrent d'émotions vives que fait naître le jeu, « les émotions de la lutte contre les adversaires présents ou contre cet inconnu qu'est le hasard : plaisir de la victoire, douleur de la défaite, suivie d'une réaction vers la revanche[1] ». C'est ce que M. Th. Ribot a analysé sous le nom de contenu de l'état d'*attente*. L'abbé Dubos continuera donc :

« ... Outre cette raison (espoir d'augmenter promptement sa fortune), les jeux qui laissent une grande part dans l'événement à l'habileté du joueur exigent une contention d'esprit trop suivie et ne tiennent pas l'âme dans une émotion continuelle, ainsi que le font le passe-dix, le lansquenet, la bassette et ces autres où les événements dépendent entièrement du hasard. A ces derniers jeux, tous les coups sont décisifs, et chaque événement fait perdre ou gagner quelque chose; ils tiennent donc l'âme dans une espèce d'agitation, de mouvement, d'extase, et l'y tiennent encore sans qu'il soit besoin qu'elle contribue à son plaisir par une attention sérieuse, dont notre paresse naturelle est ravie de se dispenser. »

De nouveaux motifs sont ajoutés à ceux-ci par M. de Montesquieu, et l'on y reconnaîtra ce que M. Th. Ribot appelle « la tendance au risque, à l'aventure » : « Le jeu, dit Montesquieu, nous plaît en général parce qu'il attache notre avarice, c'est-à-dire l'espérance d'avoir plus. Il flatte notre vanité par l'idée de la préférence que la fortune nous donne et de l'attention que les autres ont sur notre bonheur. Il satisfait notre curiosité en nous procurant un spectacle. Enfin il nous donne les différents plaisirs de la surprise. Les jeux de hasard nous intéressent particulièrement, parce qu'ils nous présentent sans cesse des événements nouveaux, prompts et inattendus... »

A ces différents mobiles M. Th. Ribot a joint « un élément mystérieux qui est une foi inconsciente ou irraisonnée dans la puissance de l'inconnu, du hasard, d'un *Fatum*... » déjà notée par Kant[2].

Nous venons de voir que les rares auteurs qui se sont occupés de la question ne semblent avoir éprouvé aucune difficulté pour la

1. Th. Ribot, *loc. cit.*
2. Kant, *Anthropologie*, § LXXXV.

résoudre, tant l'analyse de la passion du jeu leur a fourni de nombreux mobiles conscients, relevant tous d'une activité psychique normale. Cependant nous ne tarderons pas à rencontrer d'autres écrivains qui n'ont point tenu pour suffisants ces mobiles normaux, et ont cru devoir recourir à l'hypothèse d'une origine pathologique, ce qui les a menés à classer la passion du jeu parmi les affections morbides, au même titre que la morphinomanie par exemple.

Il convient dès à présent d'indiquer que notre étude ne se propose ni de prendre parti en faveur de l'une ou l'autre solution, ni de les condamner toutes deux, ni d'établir une thèse nouvelle; mais plutôt, après avoir constaté les lacunes des divers systèmes que nous avons successivement rapportés, après avoir ensuite exposé la thèse adverse, de mettre en lumière, tout en réservant une interprétation complète et ultérieure des faits, certains phénomènes dont l'observation semble avoir été jusqu'ici négligée, et dont la connaissance permettra peut-être de mieux apprécier quelle doit être la position réelle du problème.

*
* *

Que si les différentes théories, dont nous venons d'exposer brièvement le contenu, ne paraissent point avoir rencontré d'argument sérieux pour les empêcher d'attribuer à la passion du jeu une origine normale, le problème aussitôt posé se trouvant, pour elles, résolu par ses propres données, cette facilité même de la solution doit nous mettre en garde contre sa validité définitive.

Examinons donc de plus près le contenu de cette activité mentale duquel on extrait, avec tant d'aisance, la collection des sentiments que nous avons énumérés. Eh bien! nous y découvrirons immédiatement une autre série non moins importante, composée de ce que, par analogie avec l'activité musculaire, l'on serait en droit d'appeler les sentiments *antagonistes* des premiers. C'est ainsi que nous pourrons opposer à la représentation joyeuse du gain le souvenir désagréable de la perte; à la tendance au risque, la crainte de l'aventure; au plaisir de l'attente, l'horreur de la surprise qui peut amener le gros ennui aussi bien que la grosse joie. Enfin, la croyance superstitieuse peut être la croyance à la « guigne » et non la croyance à la « veine ».

Qu'on ne pense pas que nous cédions ici au vain désir de composer un tableau symétrique, purement théorique. En réalité, à qui d'entre nous n'est-il pas arrivé de céder à la première série de mobiles, espoir du gain, etc., puis de ne plus continuer à jouer, après avoir, soit gagné, soit perdu, dès que la série de mobiles *antagonistes* entrait en scène? Cette dernière série possède donc également une vie propre, une puissance que l'on ne saurait contester, et entre en conflit à tout instant avec la première. Or, chez certains joueurs, la puissance de ces mobiles *antagonistes* n'est pas diminuée, le conflit est réel; parfois même quelques-uns des mobiles de la première série sont complètement annihilés par leurs adversaires; et cependant ces joueurs persistent. Ils reconnaîtront volontiers que ce qu'ils font est absurde, qu'une expérience d'une, deux, trois années, leur a amplement démontré qu'ils se trouvaient, chaque année, avoir largement perdu; ils pourront craindre de perdre encore, redouter « la guigne » : ils joueront quand même. A la vérité, l'espoir du gain — que les joueurs avouent très volontiers — n'est assez souvent qu'une excuse, un prétexte qui légitime leur conduite aux yeux du vulgaire. Lorsqu'on les presse un peu, ils finissent par reconnaître en effet que ce motif, amplement combattu par la conscience des pertes antérieures, est insuffisant. Ils font appel alors à des émotions, que seuls les initiés peuvent ressentir, émotions « indéfinissables », dont l'attrait demeure inexplicable pour les profanes. Voici par exemple comment s'exprimait à ce sujet un homme, très distingué d'ailleurs, intelligent, qui dirigea pendant longtemps un journal local, dans une grande ville de province. A cette époque, et durant six années consécutives, sans avoir jamais obtenu en moyenne un excédent de gain sur ses pertes, il s'assit chaque nuit, de dix heures du soir à quatre heures du matin, à une table de jeu.

— Ah, le *poker*!... Il y a un gros *pot*. Un joueur ouvre... Vous avez un assez beau jeu : vous relancez... A ce moment quelqu'un sur-relance... C'est là une émotion!..

...Une émotion qui, pouvons-nous ajouter, suffirait rapidement à écarter un individu non passionné de la table de jeu, cette émotion étant éminemment désagréable, car l'annonce d'un joueur qui enchérit sur votre propre enchère, fait normalement prévoir que vous devrez perdre votre enjeu. Et c'est ce choc, douloureux

presque, que le joueur passionné évoque comme le plus délicieux des souvenirs!

On reconnaîtra ainsi, nous l'espérons, que vouloir déterminer l'origine de la passion, rendre compte de son intensité par l'importance normale de certains mobiles conscients, de certaines valeurs affectives, c'est méconnaître que la passion est une grande *créatrice de valeurs*. Ce n'est pas, pourrait-on dire, la puissance de cette série de sentiments et d'émotions, invoqués par les auteurs que nous avons cités, qui légitime la passion : ce serait plutôt la passion qui, par une transmutation de leur valeur affective, justifie le triomphe de cette série de mobiles sur la série antagoniste. En même temps nous serons en droit de séparer déjà les cas où interviennent ces éléments, normalement contre-balancés par leurs antagonistes, de ceux où l'équilibre est anormalement rompu au profit du jeu, et distinguer le goût occasionnel du jeu — amateurs de jeu, joueurs à mobiles conscients — de la passion du jeu — joueurs passionnés, chez lesquels la conscience des mobiles n'est qu'apparente.

Dans ce dernier cas, l'insuffisance des mobiles conscients [1], le fait, en outre, que parfois la passion du jeu, comme d'autres d'ailleurs, s'accompagne de vols, de suicides, de meurtres, a conduit certains auteurs à lui attribuer une origine pathologique.

C'est ainsi qu'au rebours de Pascal, affirmant que « les grandes passions nourrissent l'esprit », et de Hegel, pour qui « rien de grand n'a jamais été accompli, ni ne saurait s'accomplir sans les passions », M. Grasset nous déclare : « La passion aveugle, dit-on ordinairement. Elle annule le centre O; on ne raisonne plus. C'est le psychisme inférieur qui agit exclusivement (ou à peu près) [2] ». Marro, cité par M. Th. Ribot [3], va plus loin, et fait observer « que le jeu tient dans le champ de l'activité psychonomotrice la même place que l'alcool dans l'alimentation; il donne l'illusion de la richesse comme le vin donne l'illusion de la force. Aussi la manie du jeu se produit dans les mêmes conditions que la dipsomanie et l'érotomanie. »

1. Cette insuffisance des mobiles conscients a été de tout temps enregistrée par le langage. Lorsqu'un joueur obéit à ces mobiles conscients, c'est-à-dire joue lorsqu'il espère gagner, cesse de jouer s'il perd, etc., l'on dira qu'il n'est pas « sous l'empire de la passion ».
2. Grasset, *Introduction physiologique à l'étude de la philosophie*, F. Alcan.
3. Ribot, *loc. cit.*

Tout en réservant notre interprétation personnelle de la passion du jeu, on nous permettra de présenter quelques objections contre cette hypothèse d'une origine pathologique.

Nous avons cité déjà l'observation d'un directeur de journal qui ne présenta jamais aucun accident morbide, malgré sa passion du jeu qui dura six ans, et lui permit toujours de s'occuper de différentes œuvres avec succès. Nous pouvons également invoquer à cet égard l'exemple d'un jeune et célèbre auteur dramatique. En peu de mois il perdit au jeu une fortune assez considérable. Il ne lui restait plus que quelques billets de mille à la place de plusieurs centaines, quand une nuit, au poker, il eut une suite de gains énormes. Il les employa à fonder une écurie de courses. A ce moment, il jouait donc simultanément au cercle et sur les hippodromes. Or, pendant ce temps, il composa, et depuis il a continué d'écrire de nombreuses pièces, affirmant un talent que lui reconnut volontiers la critique, une lucidité d'esprit applaudie par le public, un art persistant dont la faveur lui permet aujourd'hui encore de réparer les pertes que le jeu occasionne à ce passionné impénitent.

Que reste-t-il dans des cas de ce genre qui justifierait l'adoption de la thèse assignant à la passion du jeu une origine pathologique? Rien, sinon l'existence même de la passion, c'est-à-dire cette apparence anormale, que nous avons constatée plus haut, et que toute passion revêt au cours de son développement. L'un de nous a tenté de montrer ailleurs [1] comment les caractères de la passion peuvent en effet être aisément tenus pour des symptômes morbides, et comment cette confusion, pour facile à commettre qu'elle soit, n'en demeurait pas moins illégitime.

Nous ne reviendrons donc pas sur ce point. Toutefois, frappés par les types mêmes de comparaison, adoptés par Marro, nous nous demanderons seulement s'il n'y aurait pas là une assimilation de la passion à la manie, qui ne se trouve justifiée que par l'absence actuelle de distinction entre des cas, en eux-mêmes nettement dissemblables, mais non encore dissociés; si, en un mot, la masse des joueurs où nous avons déjà reconnu deux classes, amateurs de jeu ou joueurs *occasionnels*, et joueurs *passionnés*, ne comprendrait pas une troisième classe, caractérisée par la présence, l'abon-

1. Cf. Gaston Danville, *Psychologie de l'Amour*, F. Alcan, 4e éd., 1907.

dance même de caractères ressortissant aux données de la pathologie : les *malades*. Il existerait ainsi, à côté de la passion du jeu et trop souvent confondue avec elle, une déformation morbide de cette passion, équivalente à ce qu'est par exemple l'érotomanie vis-à-vis de l'amour, la dipsomanie en regard de la gourmandise, et que, si l'on juge inutile de recourir pour la désigner à un vocable néo-grec, *cybémanie* [1], nous nous contenterons simplement de nommer *manie du jeu* ou *impulsion au jeu*.

Hâtons-nous de le dire, il y a là plus qu'une hypothèse *a priori*. Cette déformation morbide, encore qu'elle soit demeurée longtemps inaperçue, semble posséder certains droits à une existence réelle.

On en jugera par la comparaison, avec les cas de *passion du jeu* que nous avons décrits, des deux observations suivantes, où l'on verra des accès de *manie du jeu* se présenter sous un aspect nettement pathologique, comparable à une crise d'hystérie chez l'un, de dipsomanie chez l'autre.

Il ne s'agira plus ici de *passionnés*, mais de *malades*, on le reconnaîtra facilement.

*
* *

Dans le premier cas, il s'agit d'un homme de cinquante-quatre ans ayant eu dans sa jeunesse des attaques de nerfs revenant tous les jours à la même heure et manifestement hystériques. Très intelligent, il passe des examens très brillants et entre dans une haute administration de l'État. A vingt-neuf ans, à la suite de la mort de son père par embolie, dont il a eu une violente émotion et un grand chagrin, il tombe dans un état de nervosité continuelle caractérisée, non plus par des crises, mais par un besoin de mentir sans raison, pour le plaisir, de la difficulté à écrire à cause de son énervement, un sommeil très mauvais, des troubles, vagues encore, de dédoublement de la personnalité, — il lui semblait que c'était tantôt la personnalité n° 1, tantôt le n° 2 qui parlait ou écoutait, et tantôt les deux qui se superposaient; enfin il avait l'obsession du souvenir de son père. C'est alors qu'il se met à jouer après dix mois de cet état. Dès qu'il est au jeu, tout disparaît pour lui, et cela le grise,

1. Κυβεία, jeu de hasard.

alors que jusque-là il n'était pas joueur. L'idée de jouer lui vient brusquement sans entraînement. En présence des ennuis qui en découlent pour lui, il lutte contre son impulsion, fait un voyage de quinze mois, puis revient à Paris, mais est aussitôt repris et est obligé de quitter sa situation. Son impulsion au jeu le tient jusqu'à trente-cinq ans. Elle passe tout d'un coup en même temps que ses troubles nerveux et en particulier son sentiment de dédoublement de la personnalité, et il se retrouve dans son état prime d'autrefois. Il va alors habiter la campagne où tout va bien jusqu'à l'âge de quarante-deux ans. A cette époque il a des inquiétudes très vives au sujet d'une maîtresse, et est repris de souffrances nerveuses générales, d'insomnie, de cauchemars, d'inappétence et d'un besoin de mentir, de raconter des histoires imaginaires; il sentait comme une autre personne en lui qui éprouvait le besoin irrésistible de dire autre chose que ce qui était, sans but, sans raison. Il ne fut pas repris cette fois de l'impulsion du jeu.

A quarante-cinq ans, toujours assez nerveux, fumant énormément et ayant eu même de l'angine de poitrine tabagique, il a une violente émotion et des inquiétudes vives et prolongées à la suite. Il se sent repris par les nerfs : souffrances nerveuses, mouvements nerveux dans les bras et les jambes, agacement intérieur, difficulté de penser à ce qu'il veut, alors qu'il est obsédé pendant des heures par une chose sans importance, impossibilité d'écrire; imagination surexcitée, douloureuse et fatigante et l'amenant à ne plus savoir bien distinguer l'imaginaire du réel; confusion des sentiments au milieu desquels il ne se reconnaît plus, certaines gens qu'il aimait lui paraissant indifférents; besoin de mentir. Brusquement, au bout de quelques mois, l'impulsion du jeu surgit; il quitte toutes ses affaires — des amis lui avaient confié la gestion d'une exploitation à la campagne — sans prévenir personne, et arrive à Paris. Il se remet à jouer avec frénésie, passant ses jours et ses nuits dans des tripots, absolument insensible au gain ou à la perte. Dès qu'il est au jeu les soucis s'envolent, il a un sentiment de bien-être complet, physique et moral, n'éprouve plus aucune fatigue, aucun énervement, aucune douleur. Il dort à peine et cependant il ne se sent pas fatigué, en dehors de ses séances de jeu, et a de l'inappétence; il oublie totalement ses affaires. De nouveau, il se sent

dédoublé. Sa tête lui paraît embarrassée sinon douloureuse, et il éprouve de la fatigue et de l'énervement dès qu'il fait un effort pour penser.

Au bout d'une quinzaine de jours, complètement décavé et ayant épuisé tout le crédit dont il pouvait disposer, il est obligé de prévenir ses amis de sa fugue et de sa situation.

C'est alors qu'en présence de son état nerveux manifeste on l'amène au sanatorium de Boulogne.

On constate qu'il a une anesthésie et une analgésie généralisées. Il ne peut appliquer sa pensée à rien de personnel, mais peut discuter sur n'importe quoi. Il ne sent plus de personnalité n° 1 ni n° 2, mais une troisième fondue dans les deux autres, et qui n'est ni l'une ni l'autre. Il est incapable de rappeler un souvenir, d'écrire; le temps coule indifférent pour lui, ni long, ni court. Il ne pense pas plus à l'avenir qu'au passé. Il ne peut que difficilement se représenter les gens, même ceux qu'il aime le plus; par contre, certains, qui lui sont indifférents, reparaissent avec une netteté remarquable. Son sommeil lui paraît un faux sommeil; il ne sait s'il dort ou s'il veille. Il a une souffrance, un agacement général, un besoin de détente. Cette souffrance ne reparaît que le soir ici, au moment où il allait jouer. Il est obsédé par l'idée du jeu à ce moment, et il lui semble qu'il serait instantanément soulagé s'il pouvait jouer. Quand cette souffrance n'existe pas, l'idée du jeu ne lui vient pas. Il est dans la journée dans un état de doute, de confusion du réel et de l'imaginaire.

Sous l'influence des deux premières douches chaudes qu'on lui applique, il perd presque connaissance, et a une attaque de contracture généralisée. Puis peu à peu il les prend sans accident nerveux. En même temps on le soumet à la mécanothérapie suivant le système que l'un de nous emploie pour réveiller la sensibilité chez les hystériques vigilambules, anesthésiques. Sous cette influence, la sensibilité des membres ne tarde pas à reparaître et, sans même qu'on y touche, la tête recouvre également la sienne. Au bout d'une quinzaine de jours le sommeil est revenu, le pouvoir de représentation des gens et des choses reparaît, et il commence à songer à ses affaires. Sa personnalité n° 1 tend à reparaître au détriment de la n° 2 qui ne le gêne plus. Il se remet à pouvoir écrire, même à l'encre, mais cela le fatigue encore. Les forces

musculaires ont repris et il a regagné 1 500 grammes en une semaine.

Au bout de trois semaines la mémoire des sept ou huit derniers mois, où il a commencé à redevenir malade, lui revient. Il se rend compte alors de beaucoup de symptômes qu'il ne comprenait pas, et en particulier le besoin de douleur physique, qui était pour lui une excitation. C'est ainsi qu'il s'était fait, sans grande raison, enlever à un moment donné deux loupes, une à la tête, l'autre au dos, et qu'il avait à peine senti le bistouri.

Un jour il se met à jouer au billard, s'excite fortement, ne peut tenir en place et éprouve ensuite une grande lassitude en même temps qu'un énervement considérable. « Pour un rien, dit-il, j'aurais une crise. » Le soir il se sent dans l'état où il était quand il jouait. Il pense que s'il se mettait au baccara tout se calmerait. Néanmoins il se couche, et vers deux heures du matin seulement s'endort, mais d'un sommeil dans lequel il se demande s'il dort. Mille idées l'assaillent, sa personnalité est changée, il se sent autre, ne se rend pas compte de ce qu'il fait ici, pourquoi il s'y trouve, ne reliant pas le cours de sa vie : « Si j'avais traduit mes pensées en paroles, dit-il, on m'aurait cru fou ». Le lendemain, diminution presque aussi complète qu'au début de la sensibilité générale, de la force musculaire.

Sous l'influence de la mécanothérapie la sensibilité ne tarde pas à revenir et avec elle le sommeil, le calme, et la personnalité devient de plus en plus normale; à partir de ce moment il se sent redevenir lui-même, pense à ses affaires, retrouve ses sentiments affectifs normaux; tout ce qui s'est passé lui apparaît nettement maintenant et il en est fort ennuyé. Il reprend enfin son équilibre complet, son état normal physique et mental. Le besoin de mentir ne se montre plus, et l'envie de jouer a disparu.

Il repart à la campagne reprendre ses affaires et tout continue à bien aller pendant près de cinq ans, quoiqu'il reste toujours sujet à quelques troubles nerveux auxquels l'abus du tabac n'est pas étranger. A la suite de nouvelles émotions d'ordre sentimental il est repris — à cinquante et un ans — des mêmes souffrances nerveuses. Il refait la même fugue, et revient à Paris se remettre à jouer avec la même frénésie. Vite à bout de ressources, ses amis l'enlèvent à ce milieu et l'emmènent faire un voyage où il reprend vite son

équilibre, dont il ne s'est plus départi depuis trois ans, et l'envie de jouer ne lui est pas revenue.

Chez cet homme, où le diagnostic d'hystérie s'imposait, nous voyons donc l'impulsion au jeu manifestement en rapport avec es troubles sensitifs et les troubles de la personnalité, caractérisés essentiellement par un état d'anesthésie, d'analgésie et d'énervement très pénible, pour les premiers, et par des dédoublements de la personnalité, avec modifications de la mémoire, de la volonté et des sentiments affectifs, pour les seconds. L'acte de jouer apparaît comme une véritable attaque hystérique, analogue à tous les autres automatismes qui se produisent au cours du somnambulisme ou du vigilambulisme.

Le cas suivant, pour être moins net, en raison de sa plus grande continuité, n'en est pas moins caractéristique d'un état névropathique. Il s'agit d'un Américain de trente-trois ans, fort intelligent, très travailleur, et remarquablement doué pour les affaires. Aussi parmi ses frères, son père l'avait-il choisi comme le plus capable de le seconder dans une importante industrie. Dès l'âge de quinze ans, il commence à jouer et perd la première fois 100 dollars. Il est, à partir de ce moment, tout en travaillant bien, obsédé par le besoin de jouer. Des jeux d'argent il passe à la spéculation. Quoique gagnant beaucoup et appelé à posséder des millions, il a des idées de grandeur. Il joue pour être immensément riche. Il fait des différences considérables, fait des faux sur le nom de son père, qui est obligé de payer pour cinq millions de différences. On le fait partir des États-Unis et on l'envoie voyager au Brésil pendant un an, en lui assurant malheureusement d'assez larges moyens d'existence. Livré à lui-même, il joue d'une façon continue pendant toute cette année. Marié assez jeune, ayant deux enfants, il s'est toujours montré un excellent père et un excellent mari. On le fait venir alors en France avec sa femme et ses enfants; on lui refait sa situation. Il augmente rapidement le chiffre d'affaires de la maison où il est associé, on le croit guéri. Pendant un congé de son associé, il retire de chez le banquier tout le fonds de dépôt de sa maison, le joue et le perd.

En réalité il n'a pas cessé de jouer, mais au lieu de jouer dans des cercles ou de spéculer, il joue aux courses; au lieu de payer l'installation de l'appartement que sa famille lui a offerte, il

en met l'argent dans sa poche; il prend les bijoux de sa femme déposés dans une maison de crédit et invente mille histoires pour ajourner le moment de les lui rendre, les ayant mis au Mont-de-Piété et ayant vendu les reconnaissances. On découvre alors qu'il mène ainsi une vie en partie double : travaillant en apparence à ses affaires, d'une façon d'ailleurs très habile, assidu près de sa femme et de ses enfants, il dissimule sous un calme parfait les soucis d'argent et les préoccupations de jeu qu'il a. Acculé à avouer sa situation, il semble qu'il obéit tellement à une impulsion irrésistible qu'on cherche si un traitement médical ne pourrait pas le ramener à un état plus normal.

Et c'est ainsi que l'un de nous fut amené à le suivre pendant un certain temps au sanatorium de Boulogne, où il avait demandé lui-même à se placer pour se soustraire à sa passion et se soumettre à tous les traitements qu'on voudrait lui imposer pour le guérir.

Dès les premières manifestations de sa manie du jeu il dit avoir été poussé par le désir de gagner de l'argent, de devenir très riche, immensément riche, alors cependant qu'il était appelé à jouir d'une fortune considérable. Mais il avait de véritables idées de grandeur à ce sujet, et ces idées ne se manifestaient pas seulement de cette manière. Il avait la même ambition d'être un grand, un très grand artiste, ou un très grand homme de lettres. Il ne peut admettre la médiocrité, et préfère s'exposer à tout perdre plutôt que de l'accepter. Il rêve constamment d'être un être supérieur dans quelque partie que ce soit. Si on pouvait lui assurer la célébrité autrement que par une énorme fortune, cela lui serait égal : il peut se contenter de peu pour vivre. Malgré toutes les indélicatesses et même les turpitudes qu'il a commises et qu'il reconnaît, il a la prétention d'avoir une délicatesse extrême et une moralité supérieure à tout le monde. Il sait mieux que personne ce qu'il a fait et le condamne, mais quand il est obsédé par son rêve de richesse, il se sent entraîné comme par un second soi-même.

De fait, dès son arrivée, il reste au repos au lit, dormant d'une façon presque continue pendant une quinzaine de jours, lisant à peine, vivant d'une vie végétative. Puis il a une sorte de réveil et il est pris d'un besoin d'agitation : il marche, va, vient sans but, énervé, l'air absent, inquiet. Interrogé sur la cause de cet état

subit, il explique que, ce jour-là, à la bourse de New-York, à laquelle d'ailleurs il lui est matériellement impossible de faire faire aucune opération, il y aurait une spéculation énorme à tenter et une fortune colossale à gagner. Il est hanté par cette idée qu'il ne peut réaliser; il vit dans ce rêve inaccessible.

La crise passe au bout de deux jours et il retombe dans sa torpeur, son abattement, son indifférence. Il se plaint sans cesse d'être fatigué et cela depuis longtemps. Si auparavant, lorsqu'il menait une vie secrète, il était obligé vis-à-vis des siens et de son associé de jouer constamment la comédie, et de dissimuler toutes ses inquiétudes et ses hantises, il n'en est plus de même aujourd'hui; il a pu se reposer, et cependant sa lassitude persiste. Il ne se sent aucune énergie. Il éprouve sans cesse dans la tête une sorte de fatigue douloureuse, ne peut se livrer à aucune concentration de pensée, même pour les choses qui l'intéressent le plus; la lecture même lui est impossible au bout de quelque temps. L'état général est bon. Il ne présente aucun trouble fonctionnel, aucune douleur localisée, aucun trouble des sens ou de la sensibilité générale.

De temps en temps il présente de l'énervement, et l'idée du jeu — non pas sous la forme de tel ou tel, mais sous n'importe laquelle — reparaît alors. Il semble être à ces moments-là dans une sorte de rêve, et de fait il y est réellement plongé : c'est la perspective et la possibilité de devenir immensément riche qui le poursuit. Mais son jugement lui montre cependant que ce n'est pas en jouant aux courses, même avec des bookmakers, qu'on peut arriver à cela.

D'ailleurs, malgré son affirmation du désir de guérir, il se refuse à prendre aucune précaution pour ne pas retomber, telle que de se faire accompagner par sa femme ou un ami, s'il se trouvait à même d'aller dans un établissement où l'on joue, telle que de ne plus jamais accepter de jouer dans un casino quelconque et d'entrer même dans une salle de jeu, ou encore de prévenir sa femme de ne pas le quitter quand il se sentirait poussé à jouer. Il affirme alors qu'il est absolument sûr de lui cette fois, qu'il ne craindrait donc pas de se laisser entraîner à jouer maintenant, et qu'il doit même le faire pour se mettre à l'épreuve étant sûr d'être le plus fort. On a beau lui rappeler qu'il a maintes fois promis de se corriger, qu'il est toujours retombé malgré les précautions prises,

à quels procédés avilissants il s'est vu entraîner par le jeu et qu'il prétend réprouver ; il soutient que ce ne serait pas être guéri que de ne plus pouvoir jouer, et que s'il est ainsi retombé, c'est qu'il ne s'était pas promis à lui-même de ne plus céder. En réalité ce n'est qu'une occasion qu'il veut se ménager. C'est là, d'ailleurs, un procédé habituel chez tous les toxicomanes, que ce soit pour le jeu, l'alcool ou la morphine. Ils ont tous la prétention d'être assez forts une fois guéris pour pouvoir s'exposer sans danger à leur manie, et pour résister mieux après qu'avant. Ce n'est là qu'un prétexte pour tenter d'y retourner afin de juger de leur endurance. Le résultat de l'épreuve est immanquable et, au fond, malgré leurs dénégations, ils savent parfaitement qu'elle tournera à leur désavantage, mais ils croient vous donner et se donnent peut-être à eux-mêmes l'illusion de leur énergie et de leur résistance.

Le jeu peut donc apparaître comme une manifestation pathologique dans différents cas. Dans le premier, il se montre comme un équivalent de certaines manifestations hystériques, telles que les fugues. Mais il y a autre chose, c'est le besoin qu'ont certains hystériques qui n'éprouvent plus de sensations, d'impressions vives, d'émotions, d'en ressentir encore. Ils se mettent quelquefois à la poursuite de ces émotions. On en voit qui cherchent dans des sports violents, dans des exercices ou des aventures excentriques à réveiller en eux l'émotivité disparue. Cela s'observe particulièrement chez certaines nymphomanes qui, loin d'être des hyperesthésiées du sens génital, sont au contraire des anesthésiées, et présentent même de l'analgésie plutôt que de l'anesthésie. C'est pour retrouver une sensation qu'elles ont connue et qu'elles ont perdue qu'elles se livrent à la débauche, dans l'espoir jamais réalisé que leur nouvel amant la leur procurera. Ici c'est le besoin d'éprouver une sensation, une émotion forte, alors qu'il n'en était plus capable autrement, que notre premier sujet s'adonne au jeu d'une façon impulsive et obsédante.

Dans le second cas il ne s'agit plus d'un équivalent pathologique au cours d'une maladie caractérisée. C'est une manifestation même de l'état morbide constitutionnel du sujet. Il joue pour devenir un personnage par sa fortune. Mais s'il pouvait le devenir par un autre moyen, s'il pouvait être un homme célèbre sous n'importe quelle autre forme, il en serait aussi satisfait. C'est donc à une sorte d'idée

de grandeur qu'il obéit. Mais c'est aussi, comme dans le cas précédent, à la poursuite d'un idéal qui fuit sans cesse et qu'il espère toujours atteindre, qu'il cède en jouant d'une façon obsédante et déraisonnable.

Il est enfin un troisième cas, dont nous ne pouvons citer d'observation détaillée comme les précédentes, où le jeu est encore une conséquence d'un état pathologique. C'est celui où il sert de dérivatif à un état dépressif moral, de la même façon que cela se rencontre pour l'alcoolisme ou la morphinomanie dans lesquels tombent certains sujets pour noyer leur chagrin ou s'étourdir et oublier. A la suite d'un chagrin, tel tombe dans la mélancolie, tel autre dans l'alcoolisme ou la morphinomanie, tel autre encore s'adonne à la griserie du jeu. Mais il y a deux facteurs en cause dans ces cas : d'une part le besoin d'oublier ce qui attriste, d'autre part le besoin de stimulation, de réaction contre ce qui déprime.

De sorte qu'à un point de vue plus général le jeu, sous ces trois aspects pathologiques, se montre avant tout comme un moyen de stimuler l'activité de l'individu, soit directement par le but à atteindre ou le réveil de l'émotivité, soit indirectement en supprimant les causes de dépression et d'inertie. Le jeu sous sa forme pathologique est ainsi une manière de réaction mentale contre les causes qui tendraient à limiter et à diminuer l'activité du sujet. C'est une sorte de réaction de défense de l'individu pour sa conservation et son développement, analogue aux phénomènes critiques qui sont la réaction de l'organisme pour se débarrasser des toxines qui entravent ou altèrent son fonctionnement.

P. Sollier,
G. Danville.

LES SENS ESTHÉTIQUES

(Suite et fin [1].)

III. — Role du sens musculaire dans les sensations esthétiques.

S'il n'existe en fait que deux sortes d'arts et que deux sens esthétiques, la psychologie moderne ne saurait être réduite, au sujet de cette dualité, à une affirmation traditionnelle ou à une négation paradoxale, d'ailleurs aussi mal justifiées l'une que l'autre.

Ce procès, bien jugé d'ordinaire par le bon sens, mais mal instruit, demande une revision. Un fait nouveau va nous la permettre. Ce fait, jusqu'ici trop méconnu, c'est l'intervention du sens musculaire et sa collaboration avec les deux sens supérieurs.

Nous pouvons dès maintenant poser ainsi la question. Les sensations esthétiques ne sont pas esthétiques par elles-mêmes; elles ne le sont pas davantage par l'adjonction d'éléments étrangers à leur propre nature : sentiments ou idées; car ces deux points de vue ne justifieraient, malgré les faits, que des différences de degrés avec les sens inférieurs; elles le sont par une collaboration toute spéciale, et qui ne se produit qu'en elles, avec le sens musculaire.

Cette collaboration a été souvent signalée, mais d'une façon inexacte et insuffisante.

On a parfois songé à faire du sens musculaire un troisième sens esthétique, fonctionnant séparément et se suffisant à lui-même : c'est ainsi qu'Herder vit en lui le sens propre à la sculpture. Sans doute l'exemple des sculpteurs aveugles semble autoriser cette assertion. Mais il n'est qu'exceptionnel; et l'on doit douter qu'une société d'aveugles-nés eût pu créer à elle seule tout un art par ce procédé : il n'est jamais qu'un pis-aller chez des hommes atteints

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.

de cécité mais jouissant d'une hérédité, d'une éducation et d'une tradition technique façonnées par des générations de voyants. En revanche, la danse, authentiquement due au sens musculaire seul, est un art bien inférieur, et même à peine un exercice esthétique, si on la réduit aux seules sensations de celui qui danse. Car chez les peuples qui en font un art véritable, comme les Orientaux modernes et même les Grecs anciens, il faut remarquer que c'est la *vue* de la danse, bien plus que le mouvement du danseur lui-même, qui est seule réellement esthétique : un Oriental ne danse pas; il regarde danser : il abandonne à des mercenaires méprisés le vertige inesthétique des rythmes en mouvement. Si la danse n'est pas esthétique pour le danseur, mais tout au plus pour les spectateurs, c'est qu'un exercice musculaire n'est pas esthétique comme tel.

Mais on renonce volontiers à cette prétention : on suppose plus souvent que le sens kinesthésique devient esthétique indirectement, par son alliance soit avec les sentiments, soit avec les deux sens supérieurs.

L'action suggestive du sens de l'effort sur les états affectifs est bien connue aujourd'hui. L' « *esthétique du mouvement* », le rôle de « *la suggestion dans l'art* [1] », l'*Einfühlung* sous toutes ses formes, l' « expression » passionnelle, l' « agogique » et même la « dynamique » dans la musique [2], et la « mécanique esthétique » dans le domaine des formes [3], toutes ces conceptions ou tous ces faits la supposent perpétuellement, et ils ont fourni récemment encore d'abondantes études, dont quelques-unes ont la bonne fortune d'être expérimentales [4]. Mais nous avons vu aussi qu'au point de vue de la suggestion les sens supérieurs ne sont point réellement privilégiés, ou ne peuvent être présentés comme tels qu'en vertu d'une pétition de principe. Au reste une propriété aussi vague ne suffirait pas à caractériser une activité aussi différenciée. Les recherches précises sur la dynamogénie des sensations ont révélé une action réciproque indéniable entre l'activité et l'affectivité.

1. P. Souriau, 1889, 1893.
2. H. Riemann, *Les éléments de l'esthétique musicale*, trad. fr. Humbert, 1903, chap. VI. F. Alcan.
3. Th. Lipps, *l. c.*
4. Voir par exemple : E. Pierce, The æsthetics of simple forms, *Psychological Review* (Harvard), 1894, p. 483 et suiv.; 1896, p. 270 et suiv.

Mais elle n'a rien de particulier aux sens esthétiques : toutes les excitations intenses présentent les mêmes propriétés dynamogéniques à quelques degrés près.

L'association directe du sens de l'effort avec les sens supérieurs, et pour ainsi dire l'accompagnement de l'un par l'autre, est une conception beaucoup plus féconde. Herder le premier a nettement appliqué aux formes esthétiques l'idée d'une interprétation par l'expérience interne de nos propres forces volontaires, sans lesquelles nous ne saurions déterminer les « lignes de la beauté », dont il prétendit constater l'existence après le peintre Hogarth, et d'une autre façon que lui. Lotze a repris avec plus de force encore la même conception, devenue classique dans la psychologie moderne depuis Hume. Pour lui, nous serions incapables de sentir esthétiquement les formes si nous ne supposions pas en elles un mouvement virtuel qui n'est qu'en nous-mêmes.

Depuis Lotze en Allemagne et Maine de Biran en France, le rôle du sens musculaire a été exploité et même au besoin exagéré de toutes façons. Stricker a montré que certains hommes peuvent avoir des sons mêmes une représentation qui n'a rien de sonore' étant exclusivement musculaire [1]. Il est certain que l'association de ces deux sortes d'images représente la constitution normale de la plupart des musiciens, surtout celle des chanteurs ou des exécutants, nécessairement doués d'une certaine subtilité de l'oreille et des muscles à la fois; on peut même ou l'on doit supposer chez eux des affinités particulières, congénitales ou acquises par l'usage et l'éducation, entre les centres nerveux correspondants [2].

D'autre part, dans le domaine de la plastique les critiques d'art ou les psychologues les plus qualifiés attestent que l'apparence esthétique des formes visuelles suppose l'évocation plus ou moins consciente de certains mouvements : — mouvements des membres qui décrivent ces formes ou les contournent en profondeur, et mouvements généraux de l'organisme, comme la respiration ou la circulation, — qui font partie intégrante de la signification des

1. L. Stricker, *Du langage et de la musique*, trad. fr., 1885, p. 165 et suiv. Voir Egger, *La parole intérieure*, 2e éd., 1905.

2. Dr Ingegnieros, *Le langage musical et ses troubles hystériques*, 1906. — Stumpf tend plutôt à diminuer le rôle du sens musculaire dans les phénomènes auditifs (*Tonpsychologie*, t. I, p. 153, 291, 345; II, 301 et suiv.).

formes visuelles, et peut-être même de leur perception tout entière[1].

De façon générale la base de toute mémoire et par conséquent de toute imagination pittoresque ou musicale, ce n'est pas *une* image, ce sont *deux* images; ou mieux, selon l'expression de M. Arréat, c'est une image-couple : un son ou une forme, associés à une sensation musculaire.

Mais ces considérations, d'ailleurs exactes, ne sont pas assez précises : ces psychologues mettent au même plan des mouvements vagues comme ceux de la respiration, ou même une dynamogénie diffuse dans tout l'organisme, et des mouvements très précis et nullement irradiés dans tout le corps, comme ceux du chant qui suit, en la soulignant, une représentation sonore objective. Or, encore une fois, les sensations inférieures ne sont pas moins dynamogéniques que les autres, elles le sont même davantage par elles-mêmes, étant plus directement liées aux besoins essentiels de l'organisme. Certains mouvements très précis peuvent seuls ici être caractéristiques.

Ces aperçus ne sont donc qu'une conséquence de l'hypothèse psychologique très répandue, et dont Ribot, Baldwin ou Münsterberg sont aujourd'hui les principaux représentants, d'après laquelle les éléments moteurs sont la condition indispensable de l'attention, de la mémoire, de la mesure des intensités de sensation, et, au fond, de toutes les opérations de l'esprit. Allant jusqu'au bout de cette tendance, on devra dire que *toute* représentation forme un couple, et qu'il n'y a point d'état mental possible sans l'accompagnement d'une activité musculaire qui en est comme la doublure[2].

Mais, dès lors, la théorie motrice, sous ses formes ordinaires, dépasse le but : si *toute* représentation comporte des éléments moteurs, ce n'est pas par eux que les représentations esthétiques doivent être différenciées. Au même titre que tous les caractères déjà cités, les formes vagues de l'association du sens musculaire

1. Voir par exemple : L. Arréat, *Mémoire et imagination*, 1895, etc.; A. Hildebrand, *Le problème de la forme*, 1903; Vernon Lee et A. Thomson, Beauty and ugliness, *Contemp. Review*, 1897; Le rôle de l'élément moteur dans la perception esthétique visuelle, *Congrès de psychologie*, 1900.
2. Voir par exemple : J.-M. Baldwin, Internal speech and song, *Philosophical Review*, 1893, p. 385 et suiv.

avec les sens supérieurs sont incapables de justifier le monopole esthétique dont ils jouissent.

Peut-être cette impuissance tient-elle seulement à la confusion où l'on a laissé cette dynamogénie, faute de préciser quels sont ceux-là parmi les états moteurs qui contribuent seuls à faire la valeur esthétique des sens supérieurs. C'est cette précision ou ce complément qu'il nous reste à obtenir.

Le fait nouveau que nous invoquons, dont la réalité est évidente mais dont le rôle exact n'a jamais été mis suffisamment en relief, peut se formuler ainsi : *Les données visuelles et auditives sont les deux seules sensations pour lesquelles nous avons à la fois un organe récepteur et un organe producteur, c'est-à-dire qui est en même temps passive et volontairement active* [1]. Telle est la forme précise de la collaboration du sens musculaire avec les autres, qui semble seule capable de caractériser ses applications esthétiques parmi toutes celles qui ne le sont pas. Son rôle esthétique n'est donc pas un *renforcement* confus et toujours plus ou moins diffus de la sensation passive : c'est une *collaboration* précise, un *accompagnement* actif, dont les variations sont volontaires.

Des formes, des mouvements nous sont donnés, nous les voyons; et, d'autre part, nous les dessinons du regard ou du geste, nous les créons; de même nous entendons des sons, et nous les chantons par des mouvements du larynx. Les sens récepteurs sont la vue et l'ouïe, le sens producteur est toujours le sens musculaire.

Or il est facile de voir qu'aucun autre sens récepteur n'est accompagné d'une pareille reproduction active de ses données, variées et mesurées volontairement. Nous goûtons les saveurs; mais nous ne les produisons ou varions pas à volonté; nous ne saurions davantage être agents et patients à la fois en matière de parfums; nous ne le sommes pas non plus pour le sens des températures ou des contacts, et pour les sensations organiques : il n'y a

1. Nous croyons pouvoir admettre ici *en fait* le caractère actif du sens de l'effort, sans soulever à nouveau la question de savoir si, *en droit*, ce processus est centrifuge ou centripète. — Depuis W. James, la psychologie la plus récente semble adopter ce dernier parti (Voir la *bibliographie* du sujet, par V. Henri, *Année psychologique*, 1899, p. 514 et suiv.; — E. Bourdon, L'état actuel de la question du « sens musculaire », *Revue scientifique*, 1904, t. II, p. 97-100; 134-7). — Quelle que soit la solution théoriquement préférable, le caractère actuellement volontaire et volontairement mesuré de l'effort ne saurait être mis en doute.

là qu'un enregistrement passif des impressions données. Dans tous ces domaines, il n'est rien d'analogue à ce que nous observons dans la vision et l'audition : la production volontaire de la donnée sensible correspondante, la double situation d'agent et de patient à l'égard de ses manifestations. La nature des deux sens supérieurs est à ce point de vue unique parmi les autres : ne serait-ce pas la principale raison pour laquelle ils sont seuls esthétiques?

L'hypothèse peut être facilement vérifiée. Tout d'abord il est aisé de constater la réalité de cette collaboration étroite et précise; et, avec son existence, sa généralité et son importance dans notre vie.

Dans le domaine visuel d'abord, cet accompagnement se traduit par l'intervention, souvent mais confusément signalée, du mouvement dans la perception des formes et du relief. C'est un fait acquis aux yeux de la plupart des esthéticiens modernes, que la perception d'une forme esthétique exige la suggestion des mouvements plus ou moins virtuels par lesquels notre œil, nos gestes, ou même notre attitude d'ensemble s'adaptent à ses directions générales. Le peintre appréciant une forme éprouve le besoin de réaliser un instant ces mouvements en les esquissant du pouce dans l'air; plus atténués chez le spectateur vulgaire ou même tout à fait virtuels, ils n'y sont pas moins actifs : c'est, suivant le mot de K. Groos, une « imitation intérieure » qui est le principe de la valeur esthétique des formes, et même peut-être de toute valeur esthétique[1].

D'autre part, on doit se garder ici d'un contresens : il ne faut pas croire que dans les formes l'œil suive avec exactitude celles de leurs lignes qui sont belles : en vertu du caractère utilitaire de nos perceptions, ce que nous demandons à une forme, c'est l'impression d'un espace plein; et les traits n'en sont jamais que des limites, inexistantes par elles-mêmes[2]. Des recherches directes au moyen de la photographie ont montré que l'œil ne suit jamais une ligne droite, brisée ou courbe, que par une série irrégulière de sauts plus ou moins brusques entre plusieurs points d'arrêt arbitraires[3].

Ce n'est donc pas, comme on l'a trop cru, l' « aisance » actuelle ou

1. K. Groos, *Einleitung in die Æsthetik*, Giessen, 1892.

2. P. Souriau, *Esthétique du mouvement*, p. 287; *Suggestion dans l'art*, p. 93. (F. Alcan.)

3. Stratton, Eye-movements and the æsthetics of visual form, *Philosophische Studien*, t. XX, p. 336 et suiv.

l' « économie » de tel ou tel mouvement défini de l'œil ou même du geste, qui fait la beauté de telle ligne définie. J. Sully a supposé que notre exigence de la symétrie et des groupements harmonieux autour d'un centre vient de la rondeur de la rétine et de la facilité plus ou moins grande des mouvements oculaires horizontaux, verticaux ou obliques[1]. Mais il a dû remarquer lui-même que l'agrément de ces mouvements est infime, et leurs différences insaisissables. Il n'y a pas plus de raisons pour que le mouvement qui parcourt une ligne agréable à voir soit lui-même agréable à parcourir, qu'il n'y en aurait à supposer que les mouvements musculaires d'un chanteur ou d'un instrumentiste sont plus agréables quand il exécute une note juste qu'une note fausse : tous ceux qui ont appris à jouer d'un instrument non tempéré savent bien que le contraire est beaucoup plus fréquent. Les raisons de cette séduction particulière sont évidemment beaucoup plus complexes. Mais c'est le caractère spécial imprimé de tous temps aux perceptions des formes par l'usage habituel et héréditaire des mouvements musculaires, qui a rendu ces perceptions susceptibles de qualification esthétique, — quand, par ailleurs, elles la méritent, et sans préjuger si elle sera positive ou négative, attribution de beauté ou de laideur, La suggestion du mouvement musculaire circonscrit le domaine de l'art, sans en pénétrer pour ainsi dire le contenu pour le différencier, mais comme une condition préalable et nécessaire, qui rend cette différenciation possible.

Quant à la perception de la profondeur, c'est-à-dire au sentiment du relief, les psychologues ne contestent guère son origine de fait, — sinon de droit ; car il n'est pas question de soulever à nouveau ici la vieille querelle du nativisme et de l'empirisme. Les éléments de l'impression du relief et de son estimation approximative d'après les formes dessinées sur une surface plane, sont évidemment donnés par l'exploration du toucher actif, qui, en fait, a nécessairement formé toute notre expérience du monde extérieur, et achève l'éducation pratique de notre vue. Or cette impression de distance, de recul selon plusieurs plans, d'atmosphère circulant entre eux, est, croyons-nous, capitale dans toute peinture qui n'est pas exclusi-

1. J. Sully, Les formes visuelles et le plaisir esthétique, *Revue philosophique*, 1880, t. I, p. 495, 511.

vement décorative, — et il n'en existe sans doute guère qui le soit exclusivement.

Non seulement l'activité du couple visuel et moteur est une condition de la perception esthétique des formes ; mais ses diverses modalités et ses nuances ont donné naissance aux multiples interprétations de la sensation qui constituent les différences essentielles des grandes écoles de peinture, suivant qu'elles font une place plus ou moins prédominante à la forme décorative, au modelé, au clair-obscur, à la perspective aérienne, ou bien aux qualités propres de la couleur. Mais ce n'est pas ici le lieu de donner à ces propositions tous les développements qu'elles comportent.

Dans le domaine du son, la collaboration du sens musculaire avec l'ouïe est encore plus intime. Elle se manifeste usuellement par l'universalité de certaines associations d'idées, et par le phénomène général du « chant intérieur ».

Il est une métaphore tellement universelle dans toutes les langues, que le groupement d'images qu'elle représente s'est intégré pour ainsi dire à la sensation des sons elle-même : c'est l'assimilation de l'échelle sonore à une étendue, et de la gravité ou l'acuité des sons à l'élévation ou la profondeur spatiales. Cette opération de « chimie mentale » a même paru si spontanée que certains esthéticiens, plus musiciens que psychologues, ont soutenu avec insistance l'irréductibilité d'une représentation d'espace ou de mouvement sonore[1]. En réalité, cette métaphore vient, comme toutes les autres, d'une association d'idées. Mais son universalité bien constatée[2] n'est pas moins un fait à expliquer. Or elle serait incompréhensible, si la suggestion non moins universelle du sens musculaire ne venait en rendre compte. On a tenté de la justifier par l'expérience fréquente des bruits à la fois aigus et élevés : le vent et les cris des oiseaux, opposés aux bruits en général sourds des chutes sur le sol. Mais l'insuffisance de cette explication est évidente : témoin le grondement grave du tonnerre dans le ciel ou le gazouillis des ruisseaux dans l'herbe, et tant d'autres faits, variables

1. H. Riemann, *l. c.*, p. 48 et suiv. — Voir G. Lechalas, Sur l'absence d'espace sonore, *Revue de métaphysique et de morale*, 1895, p. 269.

2. Ambros l'avait niée, en décrivant, d'après Amiot, le système chinois comme inverse du nôtre. — H. Riemann (*ib.*, p. 43) et Stumpf (*Tonpsychologie*, t. I, p. 192) ont constaté que cette prétendue exception n'existe pas, et que l'on n'en connaît aucune.

ou contraires, qui viendraient dissoudre cette association par trop instable.

En réalité, le facteur le plus influent dans cette métaphore spontanée, ce sont les sensations internes du chanteur, qui sent parfaitement les mouvements de son larynx s'étendre vers le bas ou vers le haut et se renforcer jusque dans la poitrine ou dans la tête suivant qu'il déplace les organes de résonance, c'est-à-dire qu'il emploie les registres appelés grave ou aigu [1]. Cette impression universelle est donc sous la dépendance du sens des pressions et des tensions musculaires se manifestant sous des formes appropriées aux images sonores, et variant régulièrement avec elles.

D'autres faits, non moins généraux, sont plus précis : ils décèlent un accompagnement intérieur des mélodies entendues, un « chant intérieur », nécessaire pour faire d'une suite de sons une « pensée musicale », pour en comprendre le sens, c'est-à-dire la liaison régulière, qui est assurément quelque chose de plus qu'une succession pure et simple d'impressions passives dans l'oreille : une synthèse active. Or il est évident que les accords, étant complexes, sont enregistrés passivement par l'ouïe, puisque leur complication n'est pas accessible à la reproduction par le chant : celui-ci ne peut donner qu'un son à la fois; il ne saurait donc « souligner » qu'une mélodie, un seul son d'un accord, une seule « partie » ou « voix » polyphonique.

Or en quoi consiste en effet l'audition d'un homme qui ne se contente pas d'entendre, mais écoute et comprend, c'est-à-dire perçoit ou pense musicalement? Les difficultés ou les exceptions apparentes vont révéler autant de faits cachés conformes à l'hypothèse, et qui la vérifient.

S'agit-il d'un accord? chose bizarre, à cette multiplicité de sons *différents* nous attribuons spontanément *une* hauteur. Stumpf a essayé de dégager les lois de ce phénomène [2]. Cette « suraudition » d'un son parmi les autres ne peut guère s'expliquer que par le choix — guidé par des raisons plus complexes, d'ordre technique — d'*un* des sons, qu'un chant intérieur souligne, retient dans l'attention, et dont il renforce ainsi l'intensité apparente; un fait

1. Voir par exemple : J. Combarieu, L'expression objective en musique, *Revue philosophique*, 1893, t. I, p. 128 et suiv.
2. C. Stumpf, *Tonpsychologie*, t. II, p. 383 et suiv., 406 et suiv.

bien connu, l'identité relative des octaves, rend cet accompagnement toujours possible, quelle que soit la hauteur du son renforcé.

S'agit-il d'une succession polyphonique, par exemple d'un chant à quatre parties? Il est aisé de s'apercevoir qu'en réalité les quatre parties ne sont pas égales devant notre perception. En ce sens, mais en ce sens seulement, on a presque raison de dire : « la conception polyphonique est un mythe[1] ». La perception non plus théorique mais réelle est la perception d'une seule des parties, celle que renforce un chant intérieur, et que l'auditeur choisit assez arbitrairement, guidé seulement par sa tendance naturelle à suivre celle qui lui paraît, pour diverses raisons, la plus « chantante ». Et les autres ne sont par rapport à elle qu'une sorte de « timbre » qui en colore les divers moments d'une nuance particulière; c'est l'éducation qui enseigne à distinguer peu à peu dans cet ensemble, par l'analyse harmonique, une plus grande quantité de rapports sonores divers, perçus d'abord très confusément comme une seule « qualité » indécomposable. C'est donc encore le « chant intérieur » qui oriente l'attention : il ne faut point s'étonner de la voir, ici comme ailleurs, dominée et même organisée par un processus de nature musculaire, dont Ribot, Münsterberg et bien d'autres ont montré l'efficacité dans ce domaine.

S'agit-il enfin d'une mélodie? On ne peut nier qu'un « chant intérieur » la souligne d'ordinaire, de même qu'une « parole intérieure » accompagne normalement toutes nos pensées. Mais la réalité de ce phénomène moteur bien connu dépend sans doute dans une large mesure du type psychologique auquel appartient chacun des sujets : s'ils pouvaient être indifféremment visuels, auditifs ou moteurs, ce phénomène ne serait point constant, ni par conséquent caractéristique[2]. Or si tous les lecteurs n'ont pas nécessairement l'imagination ou la mémoire motrice, peut-être les musiciens l'ont-ils normalement, comme nous l'avons vu, puisque leur faculté dominante suppose justement la synthèse des deux types auditif et moteur. Il y a plus : une prédominance trop exclusive du type moteur ne créerait-elle pas les préférences marquées de certains amateurs pour la mélodie, et leur impuissance à goûter profondé-

1. L. Danion, *La musique et l'oreille*, 1907, p. 60.
2. Sur la controverse soulevée à ce sujet entre Stricker, Egger et Delbœuf, voir L. Dauriac, *Revue philosophique*, 1886, t. I, p. 237-8.

ment l'harmonie? Le « chant intérieur » serait donc un phénomène encore plus caractéristique de la « pensée musicale » que la « parole intérieure » ne l'est de la pensée intellectuelle; car il permettrait de pénétrer bien plus profondément dans son essence.

On peut pousser l'analyse plus loin. Depuis les recherches de Cornu et Mercadier[1], les psychologues doivent enregistrer comme un fait constant les différences, très minimes, mais très caractéristiques, présentées par les intervalles harmoniques, c'est-à-dire simultanés, par rapport aux intervalles mélodiques, c'est-à-dire successifs. Les deux sons d'une tierce majeure, entonnés successivement, paraissent toujours à l'oreille trop resserrés lorsqu'ils sont objectivement « justes » selon les mesures des physiciens de l'école d'Euler ou d'Helmholtz. Il en serait de même pour la quinte, encore plus pour l'octave, malgré l'apparence ou les préjugés qui attribuent à l'oreille l'exigence de sa pureté absolue. Au contraire le demi-ton, le ton, la tierce mineure sont et doivent être diminués par rapport aux mesures des physiciens pour paraître subjectivement justes.

Ce fait, découvert par des acousticiens et vérifié par la psychophysique contemporaine, a été interprété de bien des façons. On peut y voir avec Stumpf l'effet d'une tendance à « l'expression », qui amène à renforcer par une *augmentation* les caractères affectifs des *grands* intervalles, et par une *diminution* ceux des *petits* intervalles : grandeur ou petitesse constituant respectivement une de leurs caractéristiques[2]. On peut y voir avec Max Meyer une constante, sans valeur pour l'expression affective, dont serait affecté chaque intervalle, proportionnellement à sa grandeur : positive pour les plus grands, négative pour les plus petits; et dont le point neutre se trouve en fait entre les deux tierces[3]. Au fond, ces deux explications, qui ne s'excluent peut-être pas l'une l'autre, quoi qu'en dise Max Meyer, présupposent également un accompagnement plus ou moins virtuel par les muscles du larynx : pour l'oreille le premier caractère affectif d'une octave c'est sa justesse :

1. Académie des Sciences, Paris, 1869-73.
2. Stumpf und Max Meyer, Massbestimmungen Consonanter Intervalle, *Beiträge zur Akustik* de Stumpf, t. II, 1898, p. 100 et suiv.
3. Max Meyer, Experimental studies on the psychology of music, *Amer. journ. of Psychology*, 1903, t. XIV, p. 206.

comment se fait-il que non seulement elle supporte, mais qu'elle exige un léger excès, atteignant dans les régions aiguës plusieurs vibrations, et produisant nécessairement des battements? comment leur absence dans l'octave dite « juste » la fait-elle *toujours* trouver trop basse par tous les auditeurs, malgré les arguments théoriques de l'école d'Helmholtz? Il semble difficile d'attribuer à l'audition auriculaire toute seule cette exigenee qui en elle serait contradictoire. On peut au contraire la prêter assez vraisemblablement aux muscles du larynx, dont l'impulsion, plus grande pour l'intonation des grands intervalles, est naturellement caractérisée par une continuation de leurs mouvements, comme elle l'est par leur restriction lorsqu'il s'agit des petits intervalles. Cet arrêt ou cette exagération ne peuvent être que la cessation ou le prolongement d'un mouvement réellement représenté ou du moins suggéré, mais suggéré ou représenté comme mouvement, non comme son : car dans le domaine acoustique proprement dit cet excès, comme ce défaut, n'a aucune raison d'être assignable. Les expériences décisives, qui montreraient si les sujets de type moteur très prononcé exagèrent les nuances plus que les autres, manquent encore. Mais, en fait, ce sont les virtuoses de la voix ou des instruments à cordes, qui tendent le plus à exagérer certains « ports de voix » ou certaines « attractions » expressives; or nous avons vu qu'ils appartiennent nécessairement, vu leur double don, à un type mixte, auditif et moteur à la fois. Ces légères et presque impondérables altérations, qui représentent, remarquons-le bien, des exigences positives et non pas simplement des tolérances, sont des besoins des muscles et non de l'oreille, imposés à celle-ci par une suggestion devenue nécessaire à la longue.

Il n'est pas inutile de prévenir ici encore une confusion. En fait, si les musiciens ont, par définition, l'oreille juste, beaucoup ont la voix fausse, ou du moins peu sûre [1]. Tous ceux qui accompagnent leur pensée musicale d'un chant intérieur, et qui imposent à l'oreille ses exigences secrètes, ne chantent pas forcément juste, de même que ceux qui suivent le mouvement d'une ligne ne la

1. Ce dernier cas a plusieurs fois été observé sur lui-même par L. Dauriac; Vincent d'Indy, à la fois compositeur, exécutant, théoricien et chef de chœurs très remarquable, nous écrit qu'il appartient à ce type et l'a souvent rencontré autour de lui.

suivent pas toujours exactement. Par exemple, des causes, encore mal définies par les physiologistes, mais où la congestion des régions auditives et cervicales paraît jouer le principal rôle, font que certaines personnes, parfois même des chanteurs de profession, chantent temporairement ou même continûment plus haut ou plus bas qu'elles n'entendent, et sentent pourtant subjectivement leur oreille et leur larynx d'accord; de sorte qu'elles ne peuvent se corriger elles-mêmes[1]. Il y a de même des différences de hauteur entre les perceptions d'un même son par les deux oreilles, qui peuvent aller jusqu'à la « diplacousie ». Tous ces faits altèrent objectivement pour ainsi dire l'action du sens musculaire, mais ne la rendent pas moins efficace et même nécessaire subjectivement : peu importe à ce point de vue qu'un homme chante faux pour les autres, s'il s'entend lui-même juste.

Nous nous sommes adressés exclusivement aux éléments spécifiques de la musique et de la plastique. La démonstration, pour en être plus difficile, n'en devient que plus frappante. Leur alliance avec le rythme, plus extérieure aux arts supérieurs et parfois plus contestée, fournirait l'exemple le plus indiscutable de l'intervention des éléments moteurs. Bien plus : si sa valeur d'art est parfois douteuse (dans la danse par exemple), c'est lorsque cette intervention n'y est pas un « accompagnement » au sens précis que nous avons défini : car les mouvements musculaires, laissés à eux-mêmes, n'y « soulignent » aucune autre sensation déterminée. Cette dernière exception confirme donc encore la règle.

La réalité de cette collaboration musculaire spéciale aux deux sortes de sensations supérieures est donc bien établie, et en même temps son importance, puisque son action est inséparable des éléments les plus nécessaires à la perception esthétique, — comme la perspective ou la consonance par exemple, — et que ses nuances peuvent servir à constituer les types fondamentaux de cette perception, c'est-à-dire du goût dans l'art. Il est aisé maintenant de vérifier notre hypothèse en montrant que, par cet accompagnement, tous les caractères que l'argumentation traditionnelle a reconnus aux sens esthétiques sont beaucoup mieux justifiés que

1. P. Bonnier, *La voix*, p. 165. (F. Alcan.)

par elle et plus adéquatement aux faits, c'est-à-dire qu'il permet de poser entre les caractères des deux sortes de sens plus qu'une différence de degrés : une différence de nature, due à la présence ou à l'absence du « couple » sensoriel et moteur.

Le premier de ces caractères, c'est la richesse de l'analyse et de l'association. Or on se méprendrait si l'on cherchait dans l'examen des seules sensations passives de l'œil ou de l'oreille des différences caractéristiques à cet égard. Les suppositions des psycho-physiologistes sur les terminaisons nerveuses de la rétine ou le « clavier auditif » sont des postulats entièrement gratuits auxquels les faits ont contraint les contemporains, comme Stumpf, par exemple, à renoncer en grande partie. De plus en plus, ces différences apparaissent comme étant moins des faits de sensation passive que de perception active, c'est-à-dire d'interprétation surajoutée aux sensations brutes au cours de l'évolution individuelle ou spécifique.

Or l'un des éléments capitaux de cette interprétation, c'est la reproduction des formes par les mouvements, ou des intervalles par le chant : elle nous assure à la longue une connaissance toute privilégiée des sensations qu'elle « accompagne ». Cette reproduction volontaire par des mouvements musculaires, en effet, ce n'est pas seulement un tirage à deux exemplaires identiques, lequel n'ajouterait rien à l'impression initiale; c'est la comparaison et surtout la variation simultanée, c'est une présentation tout intime et pour ainsi dire une possession du phénomène. Ainsi « vécu » il ne nous est plus étranger : il est nôtre. L'impression passive de l'ouïe nous fait connaître les intervalles comme un spectateur connaît la scène d'un théâtre; l'impression active surajoutée nous la fait connaître à la fois comme le spectateur et comme l'acteur accoutumé à y jouer. C'est une tout autre chose de pouvoir analyser et mesurer une température du dehors par le thermomètre ou la varier par la production artificielle d'un foyer de chaleur, et de mesurer, produire et varier les formes par un mouvement spontané de l'œil ou des membres. C'est ce pouvoir de synthèse qui nous rend maîtres de cette analyse. Il ne la rend pas seulement plus précise, ce qui n'est peut-être pas aussi exact qu'on le croit d'ordinaire[1], et ce

1. En effet, il n'est pas très facile de constater scientifiquement la supériorité des deux sens esthétiques dans l'analyse de leurs données, et de la mesurer autrement que par le sentiment vague qu'en donne l'expérience commune. — Il

qui, après tout, n'est pas forcément une condition de beauté; il la rend autre.

La variation volontaire assure pour la même raison aux sensations esthétiques une plus grande richesse d'associations : plus nous distinguons de parties dans une impression, plus elle est accessible à la variation et à la reproduction spontanées, et plus elle convient à l'emploi de signe de transmission. De là le choix universel des signes verbaux écrits, lus, parlés ou entendus, parmi tous ceux qui seraient possibles dans la nature. Il est inutile d'insister sur ce caractère indiscutable.

Mais il y a plus : l'accompagnement, virtuel ou actuel, de mouvements musculaires, leur communique des propriétés particulièrement caractéristiques : les suggestions kinesthésiques sont celles qui se prêtent le mieux à l'apparence d'une révélation, d'une inspiration, parce que l'action de cet accompagnement hétérogène reste facilement inaperçue, comme une efflorescence spontanée de la vie, et qu'elle est, comme telle, plus irrésistible que toute autre.

Les suggestions de toutes sortes, chez un homme voué à la

faudrait pour cela pouvoir, par exemple, comparer combien de différences minima juste perceptibles trouveraient place dans le domaine de chacun des sens. Mais les divergences individuelles, celles que produit l'entrainement, et les caractères spécifiques permanents de chaque sensation, ne permettent pas d'établir une comparaison sérieuse. — Par exemple, si l'oreille est très sensible dans presque tout son domaine, le sens des températures ne l'est peut-être pas moins, mais seulement dans la zone voisine d'un point zéro, très variable d'ailleurs selon les individus (et selon les théoriciens). Notre goût ou notre odorat analysent faiblement leurs données; mais cette sensibilité obtuse devient exquise chez un dégustateur de vins professionnel; et elle semble l'être chez certains animaux à un degré que nous pouvons à peine soupçonner. — Bref, les données des divers sens n'ont pas à cet égard de commune mesure assignable. D'ailleurs, en droit, le domaine d'un sens n'est sans doute pas assimilable, comme l'a montré M. Bergson, à une somme de différences juste perceptibles. — Il ne faut donc pas s'étonner de ce que, par exemple, la mesure de l'intensité des sons, susceptibles, jusqu'à certaines limites, d'un « accompagnement » musculaire, est très obtuse, tandis que celle des intensités de la lumière, que nul phénomène moteur important n'accompagne, est beaucoup plus délicate. En effet, la différence dans l'analyse esthétique et inesthétique des sensations supérieures et inférieures n'est pas tant, pour nous, une différence de quantité qu'une différence de qualité : ce n'est pas le nombre des éléments distingués, c'est la façon dont cette distinction est faite, c'est son caractère d'interprétation personnelle, active et mesurée, qui importe surtout. C'est ainsi que des variations très obtuses d'intensités sonores ont, dans un *crescendo* ou un *diminuendo*, même sans autres variations du son, plus de valeur esthétique que des changements très distincts d'intensités lumineuses qui ne seraient accompagnés d'aucune indication de formes : car, dans cet état, aussi analysées qu'elles fussent, de telles sensations seraient sûrement inesthétiques.

culture des deux sens esthétiques, revêtent donc naturellement ce caractère mystérieux, puissant, contagieux et personnel à la fois, que l'on croit réservé aux intuitions du génie, mais qu'il faut étendre de proche en proche à toutes les représentations esthétiques même les plus humbles. Toute la puissance de cette « suggestion », de cette « objectivation esthétique du moi », de cette « imitation intérieure », ou de cette « sympathie symbolique », dont on a voulu faire l'essence de l'art, vient non de la suggestion, de l'imitation, de la sympathie ou de l'objectivation elles-mêmes : — car en quoi ces opérations communes dans la vie mentale seraient-elles spécifiques à l'art? — mais du caractère de spontanéité personnelle qu'elles revêtent lorsqu'elles s'appliquent aux sens esthétiques; et elles le doivent en grande partie à cette collaboration latente du sens musculaire, qui n'appartient qu'à eux.

Le deuxième caractère des sensations esthétiques, c'est leur participation à la vie de relation, et la facilité particulière de leur reviviscence. Or, que le sens musculaire soit le guide et l'éducateur de notre perception extérieure, c'est ce dont personne ne doute, si, comme nous l'avons dit, on considère les faits en réservant leur interprétation, c'est-à-dire la question de principe qui divise encore l'empirisme et le nativisme. Maine de Biran ne prétendait-il pas faire du sens musculaire l'origine privilégiée de toute idée d'extériorité?

La facilité de la remémoration est liée à cette même propriété : car, comme l'objectait Pascal à Descartes à propos de sa conception de la durée discontinue, « la mémoire entre dans toutes les opérations de notre esprit »: de sorte que ce qui facilite celle-là contribue nécessairement à celles-ci. Or, la mémoire des sensations musculaires paraît être privilégiée parmi les autres. Maine de Biran allait jusqu'à dire qu'on ne se souvient réellement et directement que d'elles, c'est-à-dire des formes sensibles de notre activité seules, et non de notre sensibilité passive[1]. Moins exclusifs, les psychologues contemporains constatent du moins comme une loi que « la reviviscence d'une représentation est en raison directe des éléments moteurs qu'elle renferme[2] ». M. Ribot ajoute qu'elle est

1. E. Rabier, *Psychologie*, p. 151. — Il a été déjà entendu que nous ne remettrions pas en question la nature centripète ou centrifuge du sens musculaire.
2. Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*, 1re éd., 1896, p. 156. (F. Alcan.)

aussi proportionnée à la complexité de l'impression. Or, on peut dire que dans le domaine esthétique la première loi domine l'autre : si la vue et l'ouïe se prêtent particulièrement à cette reviviscence, ce n'est pas tant parce que leurs données s'organisent naturellement en agrégats complexes, successifs ou simultanés, que parce que cette collaboration des éléments moteurs, ou virtuelle ou actuelle, mais toujours agissante, les accompagne perpétuellement.

Le troisième point de vue auquel les sens esthétiques sont supérieurs aux autres, c'est leur désintéressement, manifesté par leur genèse dans l'évolution.

Or la série des mouvements musculaires comporte justement une longue étendue d'états neutres; et même on peut dire que les exercices musculaires pénibles, soit par excès, soit par défaut, ne présentent pas des nuances affectives aussi riches et aussi nettement agréables ou désagréables que des odeurs ou des saveurs, qui sont presque toujours ou bonnes ou mauvaises, et des impressions cœnesthésiques, qui sont nécessairement des états de bien-être ou de malaise. Cette sorte d'activité est donc tout à fait en harmonie avec l'existence d'une vaste zone neutre dans les sensations supérieures avec lesquelles elle est chargée de collaborer.

Au reste, il ne faudrait pas s'exagérer ou accepter sans nuances cette idée d'un prétendu jeu libre et désintéressé. Le désintéressement, a-t-on dit, n'est qu'un intérêt supérieur. Telle est l'expression plus négative, mais plus juste, de la véritable nature du jeu esthétique. Or nulle activité ne se prête autant à servir de moyen pour des fins plus hautes, que le mouvement musculaire, sans fins déterminées par lui-même, mais prêt à s'adapter à toutes les fonctions définies et organisées, à toutes les techniques que les formes supérieures de la vie psychologique ou sociale peuvent lui demander de remplir.

Ainsi, bien mieux que par les arguments traditionnels, les trois caractères principaux des sens esthétiques s'expliquent par la collaboration du sens musculaire; par cette action latente qu'une habitude universelle et héréditaire a portée à sa plus haute puissance. Nous trouvons en effet dans cette collaboration toute particulière de deux sens couplés de quoi justifier une différence de nature là où l'observation directe des sens supérieurs, pris en eux-mêmes, ne

laisserait soupçonner qu'une différence de degrés, insensible et même contestable.

Une contre-épreuve s'offre d'elle-même. Il est un sens dont l'exercice est naturellement lié à celui des muscles : c'est le toucher, qui dans la pratique s'exerce presque toujours en s'accompagnant des mouvements. Pourquoi n'est-il pas esthétique?

Ici encore l'exception apparente confirme la règle. Les mouvements qui accompagnent les contacts ne sont pas de même nature que ceux qui soulignent les sons ou les formes : d'abord ils ne sont pas toujours volontaires; ensuite ils ne sont pas réellement un instrument de production et de variation spontanée et provoquée, mais seulement une *occasion* pour enregistrer des impressions toutes passives de température, de résistance ou de rugosité, telles qu'elles sont offertes par les objets eux-mêmes, et non telles que nous les voulons.

D'autre part le toucher n'est pas sans offrir une certaine valeur d'art, puisqu'il la présente en fait chez les sculpteurs aveugles, à qui l'on ne peut évidemment refuser un sentiment du beau puisé uniquement dans les sensations tactiles. Mais, nous l'avons déjà dit, ce n'est qu'un pis-aller, et ce sentiment est formé par des modèles et par toute une technique d'origine visuelle.

D'ailleurs le sens mal différencié du tact est un sens multiple : or sa valeur esthétique n'existe que pour les formes, et non pour les températures ou pour les contacts, dont l'agrément parfois très important dans nos associations d'idées est pourtant loin d'être l'équivalent d'une beauté artistique. Elle se produit donc dans la mesure précise où les sensations considérées sont susceptibles d'une production spontanée et d'une variation volontaire. Or les températures ou les contacts sont absolument passifs, tandis que le toucher, tout en suivant avec inertie les contours des formes, peut et même doit choisir et par là modifier volontairement les lignes qu'il suit. Je parcours de la main les bords de ma table, et je dois en subir la rugosité ou la température telle qu'elle est; mais dans une certaine mesure j'en choisis et j'en varie volontairement le parcours. Le toucher est donc pour ainsi dire un sens à demi-esthétique, de par sa demi-collaboration avec l'effort volontaire. On s'explique par là qu'il soit très peu esthétique pour les voyants,

tout en gagnant, faute de mieux, quelque valeur d'art chez les aveugles; pour eux, en effet, il forme un couple avec le tact, mais dont les variations spontanées et volontaires sont très limitées et très pauvres.

Telle est la part de vérité que présente cette assertion à demi-exacte, qu'il y a non deux, mais trois sens esthétiques.

Nous pouvons donc conclure que *toute sensation esthétique est double : active et passive à la fois; tout sens esthétique est un couple de deux sens collaborant à la perception d'un même objet : l'un comme récepteur, l'autre comme producteur volontaire.*

La double activité par laquelle nous percevons une sensation donnée, tout en cherchant à faire coïncider avec elle une autre sensation variable à volonté qui vient l'interpréter, ne peut être mieux caractérisée que par le mot de *mesure*, en le prenant dans une acception élargie et pour ainsi dire humanisée. Cette activité de mensuration ou d'interprétation par la mesure, est donc la condidition nécessaire — mais non suffisante — de la pensée esthétique : mesure des rapports des sons, mesure des rapports des formes; recherche de l'harmonie dans toutes les acceptions du mot. Car l'art est plus anthropomorphique peut-être encore qu'on ne l'a cru, et dans tous les cas d'une autre manière : il n'y a « sympathie ou objectivation esthétique », « suggestion artistique », « imitation intérieure », que là où se déploie une activité de mesure, perception d'une harmonie entre certaines passivités et certaines activités appropriées, interprétation des unes par les autres. Car telle est la seule forme sous laquelle toutes ces conceptions arrivent à s'adapter réellement aux faits qu'elles ont à expliquer. Chacune d'elles, si l'on y joint cet élément indispensable, se prête à exprimer une partie de la vérité; mais aucune d'elles n'est exclusive des autres : c'est pourquoi le mot d'*interprétation*, qui les résume toutes, serait peut-être l'expression la plus adéquate de l'activité esthétique sous toutes ses formes.

Toutefois l'interprétation des sensations par la collaboration du sens musculaire n'en est qu'un des éléments : c'est un facteur subordonné et insuffisant, mais nécessaire, de tout état d'âme susceptible de qualification esthétique; ce n'est qu'un des échelons qui nous amènerait à considérer l'une après l'autre les formes psychologiques supérieures, puis les formes sociologiques de

l'interprétation esthétique, laquelle est une activité foncièrement multiple; si elle peut être réduite à l'unité, c'est par en haut et non par en bas qu'elle devra y être ramenée : par l'unité d'une fonction sociale à remplir bien plutôt que par celle des fonctions psychologiques en jeu, qui sont au contraire foncièrement multiples.

C'est pourquoi Fechner et ses disciples n'ont pas tort d'étudier dans les rapports simples des formes ou des sons les conditions indispensables de l'art. Ils se trompent seulement dans la mesure où ils croient y voir en même temps des conditions suffisantes, susceptibles de présenter une signification ou une valeur esthétique par elles-mêmes et pour ainsi dire abstraitement : comme toute condition abstraite, elles ne possèdent qu'une virtualité, que seules des déterminations d'ordre plus complexe font passer à l'acte.

IV. — Conclusion.

On peut essayer de fixer la portée de cette hypothèse, tirée seulement des faits, mais susceptible d'orienter une théorie plus générale de l'esthétique.

Tout d'abord, ni sensualisme, ni mysticisme : voilà ce qu'implique un tel point de départ.

En effet, d'un côté ce qui est caractéristique de l'activité esthétique telle que nous l'avons définie, ce n'est pas la quantité du plaisir, mais la composition toute spéciale d'une certaine activité, dont le plaisir ou la douleur peuvent et doivent être assurément les effets, comme de toute autre, mais dont ils sont précisément fort peu caractéristiques, puisqu'elle ne s'exerce guère que dans une zone d'affectivité neutre; à moins qu'on ne confonde, par un cercle vicieux évident, le plaisir *que* l'art cause en fait, avec le plaisir *qui* cause l'art selon cette doctrine.

Et, d'autre part, point de mysticisme : pour celui-ci les données sensibles, les apparences superficielles ne peuvent créer qu'un art faux; la vie profonde qui échappe aux sens est la seule vraie beauté. — Mais l'art organisé est tout entier fait d'apparences sensibles. C'est un fait inéluctable; c'est même le seul fait essentiel à expliquer. Il y a donc des « sens esthétiques »; le sentiment du beau est d'abord une donnée sensible, et non point uniquement

affective ou intellectuelle. Les sensations ne sont pas sans doute des données esthétiques par elles-mêmes; mais elles ont par elles-mêmes la puissance de le devenir, virtualité qui ne tend qu'à passer à l'acte sous l'influence d'une attraction supérieure, c'est-à-dire une fonction psychologique ou sociale à remplir.

Si nous disons que la perception esthétique est en principe et tout d'abord une activité de mesure, est-ce enfin pour conclure que l'art est une activité de jeu, une contemplation surajoutée et désintéressée? Car un tel concept paraît se rapprocher assez facilement de cette notion. Mais une telle conclusion est toute négative : être désintéressé, ce n'est pas remplir une fonction positive et définie; c'est seulement exclure toutes les fonctions définies que l'on connaît : économiques, scientifiques ou religieuses par exemple.

Pour trouver la fonction positive de l'art, — que la nature psycho-physiologique de la perception esthétique rend simplement possible, mais ne constitue pas, — il faudrait, croyons-nous, passer du domaine psychologique au domaine sociologique : la clef du problème esthétique est dans la fonction sociale de l'art.

Telle est la conclusion où nous amène cette étude psychologique. Mais pourquoi le fait très simple qui en est la base est-il resté de tout temps inaperçu, ou du moins méconnu? C'est qu'un certain nombre d'exceptions très importantes et très apparentes constituent autant d'objections capitales, dont la fascination arrête, dès le début, la recherche engagée dans cette voie. Pour qu'elle aboutisse pleinement, il nous reste en effet à démontrer ces apparents paradoxes, conformes à notre hypothèse ou même déjà impliqués en elle : — que la multiplicité et le caractère complexe des diverses mesures musculaires qui peuvent se produire pour une même donnée sensible de l'oreille ou de l'œil, sont effectivement moins un obstacle et une difficulté qu'une exigence positive de la perception esthétique; — que la lumière ou la couleur, cette sensation passive, dépourvue d'accompagnement musculaire au sens précis que nous avons donné à cette notion, n'est pas esthétique par elle-même, mais constitue seulement une des conditions de l'intuition esthétique des formes, des mouvements ou du relief, seuls objets immédiats de l'art; et que même les peintres les plus résolument coloristes l'emploient essentiellement dans cette fonc-

tion, malgré l'apparence d'être esthétique par lui-même que présente le jeu direct des harmonies de couleurs; — que la pensée n'a pas de valeur esthétique comme telle, mais seulement par son expression, laquelle rentre sous les lois et dans les exigences du couple auditif et moteur. — Enfin et plus généralement, il restera à démontrer que le beau dans la nature et le beau dans l'art sont hétérogènes; et même que la beauté naturelle est une notion inesthétique par elle-même, ou dérivée de l'idée de beauté artistique, de sorte qu'en somme l'art socialement organisé est le seul criterium originaire de la beauté.

Ces divers problèmes feront l'objet d'une nouvelle étude.

CHARLES LALO.

RESPONSABILITÉ OU RÉACTIVITÉ ?

En matière de répression, un fait s'impose à l'esprit de tout homme qui réfléchit. Toutes les civilisations ont châtié les actes antisociaux; aucune civilisation ne peut subsister si elle ne châtie pas les actes antisociaux.

Mais de nombreuses divergences d'appréciations se produisent quand il s'agit de définir les actes antisociaux, de déterminer par quels châtiments il les faut atteindre et de proclamer au nom de quels principes le châtiment doit être prononcé.

Sur le premier point il apparaît, avec évidence, qu'il existe entre les diverses morales qui régissent les diverses variétés de l'espèce humaine des différences appréciables, et il semble bien que ces différences, expressions de mentalités dissemblables, proviennent de ce que l'habitat de chaque groupe humain, les conditions économiques de son existence influent sur sa physiologie, partant sur sa psychologie, la déterminent et la caractérisent. Mais, dans une société, des opinions tout à fait différentes les unes des autres ou opposées les unes aux autres viennent aussi à se manifester fréquemment. Le magistrat idéal serait celui qui, dégagé de toute conception théorique, parviendrait à déterminer, pour chacun des actes délictueux soumis à son jugement, le degré de nocuité de l'acte par rapport à la société dans laquelle il a été commis, au moment où il a été commis, et la puissance de contamination de l'acte, je veux dire par là, la force du pouvoir latent qui est en tout acte humain de devenir la cause déterminante ou occasionnelle d'un acte semblable.

Quant au châtiment, il semble qu'il doive répondre à trois nécessités : Protéger la société en obtenant pour elle une réparation pour le dommage subi, en excluant d'elle, au besoin, le délinquant tant qu'il est jugé susceptible de lui porter à nouveau préjudice; — intimider quiconque serait tenté de commettre un délit

semblable ; — le cas échéant, utiliser le condamné, pendant son exclusion, au mieux des besoins de la société, et l'éduquer, dans la mesure du possible, dans le but de transformer la force nocive qu'il était, lorsqu'il a commis le délit, en force utile lorsqu'il sera rendu à la société.

Ce sont des points dignes de controverse, et dont nous ne traiterons pas aujourd'hui, que de savoir si la peine de mort est profitable ou non à la société [1], si elle atteint ou non son but qui est l'intimidation, si elle n'est pas plus cruelle que certaines peines à perpétuité, si, loin de servir de frein à la criminalité, elle ne lui fait pas office de stimulant ; si même, l'exclusion perpétuelle d'un condamné hors de la société est logiquement défendable. Plus délicate encore à apprécier est l'hypothèse qu'un acte antisocial est utilement puni lorsque, aucune récidive n'étant à craindre et la contamination paraissant impossible [2], le délinquant est surtout frappé dans le but de satisfaire le ressentiment public, la haine si facile à déchaîner de la masse contre l'isolé.

Les problèmes nés des conceptious modernes sur la répression comportent une série de difficultés qui doivent être résolues avec méthode. Mais nous ne devons pas attendre de solutions satisfaisantes avant que tous ceux qui ont à jouer un rôle dans celle des fonctions sociales dont le rôle est de réprimer les actes antisociaux, n'acceptent le terrain d'entente grâce auquel ils pourraient, avec les opinions théoriques les plus différentes, agir de façon rationnelle et cohérente. Tant que nos mœurs n'imposeront pas cette réforme, pour civilisés que nous soyions, nos habitudes, en matière de répression, sans être celles des Barbares qui eux, ont, au moins, le mérite d'être logiques, subiront le choc de courants contradictoires, susceptibles de les faire taxer à tout le moins d'incohérentes.

1. V. Lacassagne. *Peine de mort et criminalité*. Paris, Maloine, 1908.

2. On peut toujours prétendre que la contamination est possible. Faut-il trouver dans cette considération la raison de l'instinct qui pousse la masse à réclamer, et parfois impérieusement, la punition de ceux-là même dont on ne peut plus rien attendre de nuisible ? Il semble plus logique de penser que la haine publique pour certains délinquants est une manifestation spontanée et nécessaire qui constitue par elle-même un premier châtiment, que cette haine est une réaction primordiale déterminée par la nécessité de se soumettre à des lois pour pouvoir vivre en commun.

Les Barbares croient en leurs fétiches et condamnent au nom de leurs dieux. Dans toutes les collectivités humaines où la croyance au libre arbitre et en un être suprême ou en des êtres divins est générale, la justice est chose harmonieuse; peuple, juges, plaignants, avocats, experts et inculpés pensent de même et parlent la même langue. Le magistrat se préoccupe moins de protéger la société que de venger, au nom d'un principe métaphysique, le Dieu offensé. Il s'attache donc à déterminer si l'acte incriminé est contraire à la morale édictée au nom de ce Dieu; il se préoccupe également, lorsque le temps a adouci les mœurs généralement farouches des premiers âges d'une civilisation, de deviner si l'inculpé, au moment du délit, jouissait du libre arbitre, qu'il croit fermement une faculté de l'homme normal. *La réaction de défense* de la société, la fonction répressive, s'exerce par le moyen de la fonction religieuse, fonction fondée sur la *peur*, naturelle aux hommes disséminés en petits groupes et écrasés par la nature, terrifiés par l'éclat des phénomènes cosmiques, révoltés par l'horreur de la mort. La *peur*, condition indispensable à la persistance de l'être et de l'espèce, se manifeste partiellement par la croyance ferme en un maître conscient, en même temps que les nécessités de la vie en commun déterminent la cristallisation, autour du principe fondamental de la croyance à l'existence de ce maître surnaturel, d'une série de conceptions nécessaires ou utiles que, pour répondre aux besoins du groupe, codifie l'effort inconscient du prophète ou du politique.

Mais quand la civilisation s'affine, les croyances au surnaturel diminuent, s'amoindrissent ou disparaissent plus ou moins. Le nombre des athées augmente. Les doctrines déterministes prennent une valeur sociale que les religions les plus fatalistes furent généralement impuissantes à leur donner.

Chrétien ou athée, *de quelque nature que soit son effort social ou politique dans la vie privée ou dans la vie publique*, un homme de science n'est digne de ce nom qu'autant que, *lorsqu'il parle en qualité d'homme de science*, il ne confond pas les *faits* avec les *hypothèses.* Toute métaphysique est hypothétique. La diversité des enseignements métaphysiques témoigne à quel degré ces enseignements s'éloignent des faits scientifiques dont le propre est de s'imposer, inéluctables, à quiconque n'est pas dément.

Pour l'homme de science l'hypothèse *dieu conscient* n'a pas plus de valeur que l'hypothèse *dieu inconscient*; celle de *dieu inconscient* ne vaut pas plus dans son esprit que celle de *pas de dieu*. Pour la plupart des hommes de science, l'hypothèse déterministe paraît davantage satisfaisante que l'hypothèse : existence du libre arbitre; mais tant que l'on n'aura pas réussi à *exprimer*, selon l'expression de Flechsig, *en formules mathématiques les mouvements moléculaires du cerveau qui correspondent parallèlement à un événement psychologique*, les deux hypothèses resteront des hypothèses. Un fait scientifiquement obervé peut demain anéantir l'une ou l'autre.

Pour l'homme de science l'hypothèse d'une morale d'origine divine est extrêmement peu plausible; par contre, il est obligé de tenir pour exact le fait de l'inexistance de la valeur absolue des diverses morales. Pour lui une morale n'est qu'une expression, adéquate aux conditions d'existence, de la nécessité de vivre en commun. Cette nécessité, que ressentent inconsciemment ou subconsciemment les masses, les porte à acclamer, à sacrer grand homme celui, prophète, orateur, poète, politique, philosophe..., qui traduit le mieux, le plus clairement ou le plus opportunément leurs désirs latents, à lui obéir aveuglement, à accepter avec docilité les hypothèses, les rêveries, les préceptes, les maximes qu'il émet, agent inconscient d'un processus social, dans l'intérêt commun et qui ne sont que l'écho et la matérialisation, sous une forme intelligible et profitable, de ce que chacun perçoit confusément dans la profondeur de son être. Et ceci explique pourquoi, dans la règle, les hommes nécessaires paraissent au moment nécessaire, car si l'orgueil humain se plaît à imaginer que le talent d'un homme peut déterminer des phénomènes sociaux, il apparaît clairement qu'en réalité, c'est l'homme acclamé et salué du nom de prophète qui est l'expression d'un phénomène social, un mode de condensation, d'extériorisation d'énergies qui, latentes chez la plupart, éclosent et se précisent, au choc des circonstances, chez l'un de ceux chez lesquels cesénergies commençaient à se manifester avec le plus d'acuité et de vigueur. Celui-là est l'homme du moment, le triomphateur, le moraliste acclamé.

Pour l'homme de science il n'est pas de bien en soi ni de mal en soi; il n'y a que des phénomènes qui déterminent et qui sont déterminés; l'observation de la nature, l'étude de l'histoire de l'espèce

humaine et des espèces animales, la science n'inculquent pas la croyance à la vertu. A qui regarde avec impartialité, la nature paraît indifférente à nos désirs; la force et la ruse triomphent généralement; la vertu et le vice tour à tour sont victorieux ou sont bafoués. Nous reconnaissons comme des faits l'écrasement fréquent des faibles, l'impunité très souvent assurée aux habiles, le dévouement payé d'ingratitude, le crime ne laissant pas de remords au criminel.

Mais l'homme de science constate qu'il n'est pas de groupement humain pour qui la nécessité de vivre et de persister ne se traduise par des habitudes, des fois, des croyances, c'est-à-dire par une morale, qui, sans valeur absolue, sans valeur propre, n'est en quelque sorte que la mise en commun d'un instinct de défense, de persistance. Dix assassins obligés de vivre ensemble ont, au bout de peu de temps, une morale, un point d'honneur, un code d'honneur pour lesquels fièrement et avec le sentiment d'accomplir un devoir, ils sacrifient parfois leur vie. C'est le plus intelligent, le plus mystique ou le plus habile qui donne au groupe la loi et la morale dont le groupe a besoin. Ce qui se passe pour dix hommes se passe pour les groupements plus importants. Et quel que soit le dogme ou le principe qui serve d'assise à l'édifice, que ce soit au nom de Dieu ou en prétendant tirer de l'observation des faits scientifiques la nécessité pour l'individu de s'immoler volontairement au bien général, que le moraliste délimite et définit ce qu'il appelle vertu et aussi ce qu'il appelle vice, il n'est pas de morale qui n'ait pour postulat un mensonge ou une hypothèse. Et si douloureux que soient les tiraillements ou les souffrances que valent à l'individu l'absorption par un groupe, au groupe l'absorption par un autre groupe, il n'est pas de société humaine, si petite ou si nombreuse soit-elle, qui puisse vivre sans morale. Et les choses continueront vraisemblablement d'aller ainsi tant que l'espèce humaine sera l'espèce humaine.

Il n'existe pas de preuve scientifique de l'existence du libre arbitre. Dire que l'homme est responsable de ses actes, c'est émettre une hypothèse. Le médecin qui consent à répondre, *en tant que médecin*, à la question : le prévenu est-il ou non responsable, ou cède à la peur de se singulariser en refusant de satisfaire à une obligation à laquelle ne doit nullement l'assujettir

l'exercice de sa profession, ou bien fait preuve d'un orgueil qui témoigne d'un manque de connaissances psychologiques, d'esprit philosophique, disons même d'esprit scientifique. J'ajouterai que beaucoup de médecins ignorent ou méprisent la psychologie et que, si le libre arbitre existait, il serait logique de s'adresser, pour toutes les constatations relatives à la responsabilité d'un prévenu, à des gens que leur profession met en demeure d'envisager sans cesse les problèmes de la psychologie : politiciens, romanciers, prêtres, éducateurs de tout ordre. On pourrait écrire un volume sur les sottises débitées sur la question « responsabilité » par certains médecins; ces médecins déconsidèrent la médecine; ils se plient à des obligations qui ne doivent pas leur être imposées; ils font un métier qui n'est pas le leur; ils sont ridicules. Pour un Lacassagne que de présomptueux!

Les plus célèbres des médecins légistes devraient donner l'exemple et refuser catégoriquement de répondre à toute autre question qu'à celles qui seraient posées sur des faits cliniquement appréciables. Par exemple : le prévenu présente-t-il, a-t-il présenté à l'observation les symptômes d'une démence caractérisée, ceux de l'épilepsie, ceux de l'alcoolisme?....

Le médecin ne peut aller au delà, car rien ne prouve, si le libre arbitre existe, qu'un épileptique, un déséquilibré n'a pas pu commettre un délit alors qu'il était en pleine possession de son libre arbitre, et rien non plus ne prouve qu'un homme parfaitement normal n'a pas commis un crime sous l'influence de modifications organiques, passagères ou permanentes, mais inobservables, inappréciables en l'état actuel de la science.

Rappelons qu'en matière de répression, chacun donne au langage métaphysique légal le sens qui lui plaît. Un magistrat ou un juré peut être théiste, un médecin expert athée, l'avocat déterministe et le requérant partisan du libre arbitre. Chacun a les opinions religieuses ou philosophiques qui lui agréent, et le langage de chacun reflète généralement la nature de sa croyance, alors que, selon l'esprit et selon la lettre du code, la croyance à la responsabilité humaine est, en quelque sorte, obligatoire; de là résulte un échange d'incessants quiproquos; le débat est un chaos dont le prévenu sort condamné ou acquitté au petit bonheur et le médecin généralement déconsidéré.

Révoltés par ces mœurs, certains médecins cherchent à délimiter leur rôle [1], s'efforcent, pour mieux dire, sinon de se créer un rôle approprié à leurs connaissances scientifiques, du moins d'adopter au parler métaphysique une signification précise et acceptable.

Lisons le passage suivant du rapport de MM. Moreau et Cochez, professeurs de clinique et de médecine légale à la Faculté d'Alger, sur l'état mental de Yacoub, le chef de la révolte de Margueritte.

« Ici (*sur la question de la responsabilité de Yacoub*), nous demandons la permission d'établir une distinction préalable. Si l'on confond la responsabilité avec la culpabilité, au sens vulgaire de ce mot, c'est-à-dire avec l'état d'âme d'un homme qui a sciemment et volontairement enfreint la loi morale en vertu de ce qu'on appelle son libre arbitre, bien des penseurs et des médecins répondront hardiment : « Non, Yacoub n'est pas responsable, parce qu'il n'est pas coupable, et la société n'a pas le droit de le châtier ». Et, si nous ne pouvons aller jusqu'à cette négation catégorique, nous dirons, du moins, que la responsabilité de Yacoub a été limitée et sa culpabilité atténuée par sa suggestibilité et par l'ambiance.

« Si l'on se donne rendez-vous sur un terrain moins métaphysique, où tout le monde peut se rencontrer, sur le terrain où nous convient Benedict, Lombroso, Magnan et leurs élèves, si l'on fait « responsabilité » synonyme non de « culpabilité » mais de « nocivité », alors tous nous serons d'accord pour déclarer Yacoub responsable, c'est-à-dire nocif pour notre société de colons qui a besoin de la paix et de la sécurité pour vivre, grandir, continuer en ce pays les traditions de la France et y implanter sa civilisation. Nous reconnaîtrons donc à la société le droit, non de le châtier, mais de le mettre dans l'impossibilité de nuire, au nom du principe de légitime défense. Mais, ici encore, nous déclarerons que la responsabilité de Yacoub est limitée, — limitée parce qu'il n'est nuisible que dans certaines limites et pour certain ordre d'idées. »

Voilà qui est clair, — sauf peut-être en ce qui concerne la limitation de la responsabilité, car n'est-il pas évident que tout scé-

1. V. lettre de Binet-Sanglé, professeur à l'école de psychologie, in *Journal des Accoucheurs*, 1er décembre 1907. V. également : *La responsabilité criminelle*. Lettre ouverte de Mlle Élie Pratz au Dr Binet-Sanglé, in *Journal des Accoucheurs*, 1er mars 1908.

lérat n'est nuisible que dans certaines limites? — mais les experts ont omis de dire en quoi leurs fonctions médicales font d'eux des arbitres au sujet d'un cas de *nocivité* à l'encontre de la société algérienne. Pourquoi un médecin plutôt qu'un agronome, un ingénieur, un maire, un député, un préfet ou simplement un homme de bon sens?

En gens loyaux, les experts d'Alger n'ont pas voulu abuser du langage de la métaphysique, peut-être parce qu'ils connaissent imparfaitement ce langage, probablement parce qu'ils ignorent quelque peu la métaphysique elle-même ou ne croient pas en elle; leur bon sens et leur honnêteté les a amenés à écrire le passage précité qui est l'aveu, dénué d'artifice, honnête, louable — si la vérité mérite d'être louée — de leur impuissance, la reconnaissance implicite de ce que leur profession, leurs connaissances scientifiques ne les gratifient nullement, de lumières exceptionnelles, inexistantes chez le commun des mortels.

Reste la question des responsabilités partielle, atténuée, des quarts, des tiers, des moitiés de responsabilité, de l'irresponsabilité qui n'a trait qu'à une série déterminée d'actes, de la responsabilité d'envergure réduite qui ne permet à la volonté qu'un degré limité de résistance au mal, reste en un mot le pathos qui, agrémenté des fantaisies lombrosistes, des conceptions sur les prétendus dégénérés supérieurs, inférieurs, moyens et de cent autres billevesées de même farine, ont ébloui les badauds et disqualifié la profession médicale aux yeux des gens sérieux.

Je crois qu'il ne serait pas fort difficile, en parcourant les prétoires, de faire une collection originale et paradoxale, composée de types de magistrats, de jurés, d'avocats, de médecins légistes, tous honorables et justement honorés, présentant à l'observation les stigmates de la criminalité à la Lombroso ou les signes de la dégénérescence à la Magnan et aussi de types de noirs scélérats, offrant, avec les traits les plus agréables de la physionomie, toutes les apparences de l'homme normal.

Le crime, comme la vertu, n'a de valeur qu'au regard du groupe humain dans lequel il se manifeste. Chaque groupe ayant sa morale propre, ce qui est crime chez nous peut être vertu à l'étranger et inversement. Née de la tendance bien latine, tout à fait italienne pourrait-on dire, à donner aux entités, par une sorte

d'anthromorphisme, une apparence concrète, à faciliter le travail de la pensée, en substituant au concept une image facile à se représenter, la notion du *criminel-né* est, scientifiquement parlant, absurde. L'*antisocial-né*, le *criminel-né*, mais c'est l'homme lui-même, qui, consciemment ou inconsciemment, porte en soi l'amour de la liberté sans réserve, amour qu'il a dû sacrifier partiellement à la nécessité de vivre en la société d'autres hommes.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur les mondains et sur les mondaines qui assistent aux débats de certains procès retentissants et y viennent, sous des prétextes divers, satisfaire leurs *latences sexuelles* ou leurs *latences criminelles* pour constater qu'en tout homme il y a une bête *antisociale*, un criminel en puissance.

Délivrons-nous donc des conceptions enfantines de l'école italienne, ne faisons pas de la forme du lobule de l'oreille une présomption de culpabilité, et par le même effort qui nous débarrassera du *criminel-né*, rejetons la conception nébuleuse et inexacte de l'*homme de génie* pour ne voir en tout homme, si grand soit-il parmi les hommes, qu'un être dont le fonctionnement cérébral se manifeste par des aptitudes diverses dont les unes, parfois extrêmement développées, coexistent parfois aussi avec des insuffisances profondes.

Pour l'homme de science, il y a des poètes, des mathématiciens, des orateurs, des politiques, des peintres... ; il y a encore des agités, des paresseux, des inattentifs... et il y a aussi des érotomanes, des dypsomanes, des kleptomanes, des mystiques, des déments.... Il peut arriver qu'un politique soit aussi voleur et assassin, qu'un poète soit mystique et érotomane, qu'un peintre soit inverti ou alcoolique, un orateur arithmomane; il faut voir, en chaque cas, des organes et des phénomènes, des complexus d'organes et des complexus de phénomènes. Il y a des complexus semblables, identiques presque les uns aux autres. Étudions chacun d'eux, montrons ce par quoi il diffère des autres ou leur ressemble, mais délivrons-nous des mots qui ne veulent rien dire, qui permettent d'englober, presque sans exception, tous les sujets dans la pathologie, qui ont l'air de signifier quelque chose et qui ne servent qu'à jeter de la poudre aux yeux des ignorants.

L'article 64 du Code pénal français est ainsi conçu : « Il n'y a

ni crime, ni délit, lorsque le prévenu était en état de démence au moment de l'action ou lorsqu'il a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister. » Au regard de la société, il semble donc que le devoir du médecin expert commis dans une affaire criminelle doive, en France, n'astreindre ce médecin qu'à des constations d'ordre clinique, et l'on comprend difficilement que, même en considérant comme relevant de la démence quantité d'actes effectués sous une influence pathologique, les magistrats aient réussi à imposer, en quelque sorte, au médecin, l'obligation de disserter sur la responsabilité; en même temps que l'on est en droit de s'étonner de la singulière *condescendance* (le mot est, je crois, du docteur Gilbert Ballet) des médecins qui, pour obliger les magistrats, consentent à aborder la métaphysique à l'étude de laquelle leurs études les rendent très particulièrement inaptes. Aussi constate-t-on fréquemment que la précision des termes employés par les médecins experts s'efforce à masquer le vide et l'incohérence de leurs pensers. Aux yeux de la plupart des médecins le libre arbitre n'existe pas; pour quiconque est digne du nom d'homme de science l'existence du libre arbitre peut, à la rigueur, être une hypothèse, rien de plus. Comment peut-on apprécier ce qui n'existe pas? Comment peut-on délimiter dans ce dont l'existence est extrêmement hypothétique?

Que l'on croie ou que l'on ne croie pas au libre arbitre, force est de reconnaître qu'en l'état actuel de la science il n'est pas une seule preuve scientifique de l'existence de la responsabilité chez un sujet; il n'est partant pas de symptômes, cliniquement appréciables, permettant de préciser dans quelle mesure la prétendue faculté de se déterminer librement peut être ou a pu être restreinte pour un acte ou pour une série d'actes chez un être humain[1].

1. Mais, dira-t-on, lorsque le prévenu est complètement dément, le médecin n'a-t-il pas le droit de le déclarer irresponsable? Le médecin a le droit de dire qu'il croit à l'irresponsabilité du dément comme il croit à celle de tout autre être humain; aux yeux du médecin la différence entre le dément et l'homme normal est que, chez le dément, une lésion ou un trouble — souvent incontrôlables — du système nerveux ont pour résultat des manifestations (conceptions ou actions) anormales; tandis que le jeu équilibré, harmonieux, des organes sains de l'homme normal se traduit par des manifestations normales. C'est au médecin d'expliquer ce qu'est *médicalement parlant* la démence; c'est au magistrat de décider s'il doit châtier un dément de la même façon qu'un sujet normal.

Il y a des maladies, des symptômes de maladie ou d'intoxication de cerveaux dont les fonctions sont anormales ou troublées. Que le médecin diagnostique une affection nerveuse, cérébrale, voilà tout. Qu'il puisse parfois rattacher à l'hérédité, à une malformation, à un élément pathogène, à une intoxication, une manifestation ou une série de manifestations d'un sujet examiné par lui, d'accord ; — ce faisant il peut ne point cesser de rester dans son rôle et de parler en médecin, mais, par contre, il doit considérer comme un manquement à la probité professionnelle de répondre, en tant que médecin, sur la question de l'existence, de la non-existence ou de la limitation de la responsabilité.

Ce serait une erreur de penser qu'en pareille matière la difficulté de s'entendre entre magistrats et médecins provienne de l'emploi d'une terminologie surannée et qu'il suffit, pour tout aplanir, que les uns et les autres conviennent de substituer à l'acception légale (*responsabilité morale*) une acception différente (*responsabilité sociale*). Car, outre que le magistrat peut et *doit* se comporter comme s'il croyait à la responsabilité morale, alors que, dans la plupart des cas, le médecin ne croit pas à la responsabilité morale, le médecin expert, d'autre part, n'a pas qualité pour déterminer dans quelle mesure un acte est nocif à la société.

Beaucoup de médecins ne sont pas sans avoir reconnu combien dangereux était l'emploi de ce mot de responsabilité qui ne devrait jamais, dit le docteur Gilbert Ballet, se trouver sous la plume ou sur les lèvres d'un expert.

Écoutons le Dr Gilbert Ballet, professeur à la Faculté de médecine de Paris et médecin expert près les tribunaux [1] :

« Un individu, dans un accès d'ivresse absinthique, pris de fureur au cours d'une rixe, frappe brutalement d'un coup de couteau et tue l'un de ceux avec qui il se querelle. Revenu à lui, le lendemain du meurtre, il déplore et regrette amèrement son acte qui contraste avec son caractère habituel. Le médecin appelé à se prononcer sur la nature du crime a toutes les raisons d'affirmer que celui-ci est attribuable à une intoxication passagère, que, sans l'intoxication, il n'aurait pas été commis, qu'il constitue par con-

1. Gilbert Ballet, *L'expertise médico-légale et la question de responsabilité*. Genève, Société générale d'imprimerie, 1907.

séquent un crime pathologique, rattachable à une maladie transitoire et courte : « l'ivresse ».

« Quand il a fait cette déclaration, il a rempli sa tâche, toute sa tâche. Supposons un instant qu'on lui pose la question de responsabilité : s'il commet la faute d'y répondre, il va mettre le pied sur un terrain mouvant, où il n'a pas le droit de s'aventurer. En effet, la responsabilité morale de l'ivrogne (et sa responsabilité pénale, dans l'espèce, est subordonnée à l'idée qu'on se fait de la responsabilité morale) est diversement envisagée par le législateur : l'ivresse est considérée suivant les législations et aussi les habitudes des magistrats, tantôt comme une circonstance atténuante, tantôt comme une circonstance presque aggravante. La loi militaire à cet égard est différente de la loi civile. Va-t-on subordonner la conclusion médicale de l'expertise qui n'a à tenir compte ni de la question d'exemple ni de la question de protection sociale, mais simplement de l'état mental de l'inculpé et des circonstances qui ont influé sur cet état mental, à des législations muables et changeantes suivant les temps et les lieux?

« Personne n'oserait soutenir qu'on le puisse faire ; et c'est cependant ce à quoi on serait nécessairement conduit si à la constatation pure et simple des faits du ressort médical, on associait l'appréciation de la responsabilité de l'inculpé. Ceux-là même qui paraissent tenir le plus pour les habitudes traditionnelles semblent l'avoir compris. C'est ainsi que P. Garnier, qui ne redoutait pas pourtant d'envisager certaines des questions de « responsabilité » relatives à l'ivresse, comme l'eût fait un magistrat ou un législateur, et qui n'avait aucune tendance à se dérober à ces questions dans ses rapports, terminait un de ceux-ci, relative à une tentative d'homicide commise au cours d'une ivresse, par les conclusions que voici : « 1° X... n'est pas atteint d'aliénation mentale..., 2° il paraît s'être trouvé, au moment où il a commis l'acte qui lui est reproché, sous l'influence de l'ivresse, dont sa tentative de meurtre est le produit direct ; 3° *il ne nous appartient pas de nous prononcer sur le degré de sa responsabilité pénale dont l'appréciation revient à la justice...* »

... « Deux exemples vont nous servir à faire ressortir ce qui intéresse ici avant tout, que nous (médecins) aggravons le mal en ne nous dérobant pas, comme il me semble que ce soit notre devoir,

aux questions inopportunes de responsabilité qu'on nous pose.

« *Les vols dans les grands magasins* » constituent, à Paris surtout, une variété de délit fort commune. Les experts sont journellement appelés à examiner des prévenues qui s'y sont livrées. Parmi celles-là un grand nombre ne sont que des voleuses vulgaires; mais beaucoup d'autres sont des impulsives qui, fascinées par l'étalage, cèdent à une obsession « irrésistible » et vraiment pathologique. Il est d'usage courant de déclarer ces dernières « irresponsables » en vertu de l'article 64 du Code pénal, qui édicte qu'il n'y a pas de délit quand le prévenu « a été contraint par une force à laquelle il n'a pu résister »; or l'expérience nous apprend qu'à la suite d'un premier non-lieu, fortes de l'impunité qui leur est désormais acquise, ces impulsives, qui ne le sont pas toujours d'une façon aussi complètement irrésistible qu'on l'a pensé, se laissent aller à de nombreuses récidives.

« On ne saurait méconnaître chez les inculpées de cet ordre l'influence morbide qui les fait agir et il serait à la fois injuste et choquant de les condamner au même titre que des voleuses quelconques, à des peines afflictives et déshonorantes. Mais il ne paraît pas douteux que, dans un très grand nombre de cas, la perspective d'une mesure désagréable prise par la magistrature à leur égard, qui, sans avoir le caractère d'un châtiment, aurait celui d'un moyen de défense, serait de nature à mettre un frein, au moins relatif, à l'irrésistibilité de l'impulsion. Sans sortir de ses attributions, l'expert pourrait préparer les esprits à une réforme qui rendrai. possible ce moyen de défense à l'égard de délinquantes contre lesquelles on est actuellement désarmé. Il lui suffirait de mettre en relief la psychologie pathologique de ces malades et de montrer comment et dans quelle mesure un traitement pénal leur serait applicable. Ce faisant, il resterait sur le terrain médical et rendrait le double service d'éclairer la justice à la fois sur la nature morbide du délit, ce qui est sa première obligation, et sur l'impossibilité, en l'état actuel de notre législation et de nos mœurs, de trouver une solution adéquate aux exigences du cas.

« Les choses se passent plus simplement : on déclare la prévenue « irresponsable » parce que obsédée, impulsive et, comme on ne la juge pas suffisamment malade pour la confier à l'autorité administrative, qui se garderait bien, du reste, de l'interner, on la

laisse reprendre sa vie habituelle jusqu'au nouveau délit qui est en général prochain. Le magistrat prend la décision sans scrupule et sans regarder plus loin, car il est couvert par le médecin, qui a peut-être redouté de sortir de son rôle, en indiquant la solution pratique que sa connaissance clinique du cas lui permettrait d'indiquer, mais qui n'a pas craint de l'excéder en s'érigeant en métaphysicien de la responsabilité.

« Ce que je viens de dire des voleuses impulsives peut s'appliquer, trait pour trait, à une autre catégorie de délinquants que les experts ont encore fréquemment l'occasion de voir et de revoir, les *exhibitionnistes*....

....« Envisageons un autre cas, aussi fréquent pour le moins, que celui de l'alcoolique meurtrier : celui du déséquilibré pervers, quelquefois débile intellectuel en même temps que débile normal. Je le suppose assez intelligent, et il l'est souvent, pour discerner le bien du mal et apprécier la portée et l'incorrection de ses actes. Ce n'est pas un « dément » dans le sens où ce mot est pris par le Code et on ne saurait, en le déclarant « irresponsable », décider qu'il y a lieu de l'admettre dans un asile. Mais c'est un insociable et un insociable incorrigible; la série de ses méfaits (délits ou crimes) démontre qu'il constitue un véritable péril social. Héréditaire souvent ou fils d'alcoolique, n'ayant d'ordinaire pour expliquer sa conduite, ni l'ignorance, car il a quelquefois reçu une certaine instruction, ni les mauvais exemples, car fréquemment il sort d'un milieu honnête, il mérite l'appellation de criminel-né, chère à Lombroso. Mais, à l'encontre de beaucoup de malfaiteurs que le médecin de Turin désigne par ce terme et sur lesquels on peut discuter, la pathologie le revendique légitimement, en se fondant non sur de vagues caractères anthropologiques, mais sur tout un ensemble de données significatives : antécédents héréditaires ou personnels (convulsions infantiles ou maladies de l'enfance), anomalies mentales et stigmates psychiques.

« Lorsqu'un délinquant de cet ordre comparaît devant la Cour d'assises, l'expert qui a été chargé de l'examiner ne manque pas de conclure à une « responsabilité atténuée »; on se convainct bien vite, pour peu qu'on ait été quelquefois mêlé aux débats judiciaires où figure cette variété d'inculpés, que cette conclusion est à tous les points de vue détestable.

« Elle l'est d'abord au point de vue théorique. Même si les experts, qui parlent de responsabilité à propos de ces délinquants négligent la question toujours controversable, et particulièrement controversable dans ce cas, du libre arbitre, pour prendre le mot dans le sens que lui attribue M. Grasset, ils s'exposent à des contradictions qui ne tournent pas toujours à l'honneur de la médecine. Je m'explique : chez les prévenus dont il s'agit, il y a des tares positives, des anomalies mentales, non douteuses sur la nature et les conséquences desquelles les experts sont toujours d'accord. Là où ces derniers diffèrent, c'est lorsque, quittant le terrain médical qui est le leur, ils s'aventurent à tirer de leurs constatations des conclusions au point de vue de la responsabilité. On arrive alors au lamentable spectacle que voici : dans le dossier du prévenu, qui fréquemment a déjà subi plusieurs expertises, on trouve plusieurs rapports médicaux, dont trop souvent les conclusions sont différentes ou même contradictoires, car chacun des experts n'ayant pas eu la sagesse de rester strictement sur le domaine médical, a interprété, suivant ses tendances, la « responsabilité » de l'expertise. L'un en a fait un « irresponsable » et l'a proposé pour l'asile, l'autre un responsable à responsabilité atténuée, quelquefois même il s'en trouve un troisième qui a conclu à la responsabilité complète. Je n'ai pas besoin de dire qu'il se trouve presque toujours, aux débats, un défenseur ou un ministère public pour souligner avec esprit les « contradictions de la science ». C'est de bonne guerre et à nous la faute. Nous eussions évité ces contradictions si nous étions restés médecins. Car, qu'on le remarque bien, ce n'est pas, encore une fois, sur les constatations médicales que les experts diffèrent; ils sont d'accord sur les tares pathologiques, sur leurs causes, sur leur nature, sur les effets qu'ont ces tares sur la conduite du délinquant et aussi sur les mesures qu'il conviendrait de prendre à l'égard de ces délinquants. Et c'est tout ce qu'on est en droit d'exiger d'eux.

« Où ils sont en contradiction, c'est sur les déductions métaphysiques qu'ils s'obstinent à tirer de ces constatations, parce que les magistrats ont le tort de leur demander de le faire. Ils se tirent comme ils peuvent de cette mission qui n'est pas la leur; quelques-uns même recourraient, paraît-il, au procédé ingénu dont Garnier

parlait à la société des prisons et décideraient à pile ou face, s'ils doivent conclure à la responsabilité ou à l'irresponsabilité, envoyer l'expertisé à l'asile ou à la prison, qui, du reste, ne sont ni l'un ni l'autre faits pour le recevoir. *Ne, sutor, ultra crepidam.*

« Au point de vue pratique, il y a des inconvénients plus graves encore à déclarer atténuée la responsabilité des fous moraux et des déséquilibrés pervers. Je me suis efforcé de le faire ressortir dans la discussion de la Société des prisons. On aboutit de la sorte, en effet, à ce résultat de faire condamner ces anormaux avec admission de circonstances atténuantes, ce qui est une double faute. C'est une faute d'abord de les condamner à une peine infamante, car si le médecin n'a pu les déclarer « déments » puisqu'ils ont la notion du bien et du mal et de la portée de leurs actes, ce sont des anormaux qui relèvent de la pathologie ou du moins de la tératologie. C'est une faute, au point de vue de la défense sociale, de les condamner à une peine atténuée, c'est-à-dire à une courte peine, car cela leur permet de reprendre bientôt la série de leurs méfaits. De cette façon on a fait à la fois de la mauvaise protection sociale et de la mauvaise justice.... »

Grâce aux efforts de Gilbert Ballet, le congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française, réuni à Genève en août 1907, a approuvé un texte ainsi conçu :

« Le congrès des aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française réuni à Genève et à Lausanne, considérant :

1° Que l'article 64 du Code pénal, en vertu duquel les experts sont commis pour examiner les délinquants ou inculpés suspectés de troubles mentaux, dit simplement qu'il n'y a ni crime ni délit lorsque le prévenu était en état de démence au moment de l'action, que le mot « responsabilité n'y est pas écrit » ;

2° Que les questions de responsabilité, qu'il s'agisse de la responsabilité morale ou de la responsabilité sociale, sont d'ordre métaphysique ou juridique, non d'ordre médical ;

3° Que le médecin, seul compétent pour se prononcer sur la réalité et la nature des troubles mentaux chez les inculpés et sur le rôle que ces troubles ont pu jouer sur les déterminations et les actes desdits inculpés, n'a pas à connaître de ces questions.

Émet le vœu :

Que les magistrats, dans leurs ordonnances, leurs jugements ou

leurs arrêts, s'en tiennent au texte de l'article 64 du Code pénal et ne demandent pas au médecin expert de résoudre les dites questions qui excèdent sa compétence. »

Si le vœu émis par le congrès de Genève était pris en considération et si les médecins se contentaient, en exécution de la loi, de faire office d'experts techniques, de signaler les symptômes médicalement, cliniquement appréciables, s'ils se refusaient, comme c'est leur devoir social, à aborder la question de la responsabilité, il est évident que nos mœurs judiciaires gagneraient en clarté et qu'elles permettraient de faire une meilleure justice, une justice plus adéquate à l'état actuel, à l'âge, pourrait-on dire, de notre civilisation. Reconnaissons cependant que le refus qu'opposerait le médecin de répondre sur le chapitre de la responsabilité, loin de simplifier la tâche du magistrat, rendrait cette tâche plus ardue. Ce que l'on a appelé *la faillite de la justice médicale* reporterait sur le juge, trop enclin actuellement à se dérober aux obligations de sa fonction en substituant à son opinion propre celle d'un médecin, supposé compétent par définition, tout le poids des décisions les plus délicates à prendre. Et qu'il soit juge ou médecin ou n'importe quoi, c'est-à-dire honorable juré, un homme ne peut résoudre l'insoluble et ce n'est que par une véritable aberration qu'il peut estimer agir avec logique si, même lorsqu'il abrite son ignorance derrière la prétendue science des médecins en matière de responsabilité, il discute sur ce dont l'existence est hypothétique, c'est-à-dire sur la responsabilité humaine, et sévit, non pas au nom de l'intérêt de la société, mais bien selon le degré présumé d'intégralité du libre arbitre de celui qui a nui à la société.

Avec ou sans médecin, tant que notre justice tiendra pour nécessaire le dogme métaphysique de la responsabilité, tant qu'elle imposera à tous ceux qu'elle consulte ce dogme auquel beaucoup ne croient pas et ne peuvent pas croire, nous assisterons au spectacle paradoxal d'une société qui cherche moins à déterminer et à empêcher les actes antisociaux qu'à punir au nom d'une morale que nombre de ceux qui composent cette société tiennent pour erronée dans ces principes puisque ces principes impliquent la croyance en Dieu et au libre arbitre. Et nous continuerons de voir des prévenus acquittés, ou condamnés très légèrement, *parce que*

jugés non responsables ou peu responsables (partant nantis du brevet d'impunité que leur donne la constatation légale de la prétendue limitation de leur prétendue responsabilité), continuer d'être des dangers sociaux. Enfin les prétoires continueront d'être une tour de Babel aux cacophonies discordantes tant que l'on ne soumettra pas à ceux qui y doivent figurer *des questions simples, claires, imposées par la logique et auxquelles tout homme, qu'il soit sceptique, athée, croyant, déterministe ou partisan du libre arbitre, pourra s'efforcer de répondre sans rien sacrifier de ses croyances intimes, que ces croyances soient religieuses ou philosophiques*. Or, dans une société comme la nôtre, dans une société où fleurissent tant d'opinions dissemblables ou contradictoires, il n'est qu'un principe sur lequel tous ceux qui ne veulent pas la mort de la société puissent s'entendre : *celui de la nécessité de réagir contre les faits antisociaux*. Il est un point que magistrats, requérant, avocats peuvent concourir à élucider en se servant de la même langue : celui qui a trait à la *valeur du dommage causé à la société par l'acte délictueux*. Et, dans la détermination de la valeur de ce dommage, un magistrat expérimenté doit, à mon sens, s'efforcer, malgré les inévitables chances d'erreurs qui entachent toute prévision humaine, de prédéterminer, d'après les données de la statistique et d'après celles de la psychologie sociale, la *part du préjudice éventuel* qui peut résulter pour la société et de l'exemple donné par le délinquant, et des conséquences de la non répression ou de l'insuffisante répression du délit. Je veux dire par là que le magistrat ne devra pas oublier le motif d'intimidation et qu'il lui faudra non seulement proportionner la répression au dommage subi, mais encore tenir compte de la nécessité de réprimer suffisamment le délinquant pour contenir ceux qui seraient tentés de l'imiter et que l'impunité ou la semi-impunité, si elle lui était accordée, inciterait à léser la société de même façon.

En un mot, à la *notion métaphysique* que l'homme libre et responsable doit être puni pour ses fautes, il faut substituer la *notion physiologique* que tout organisme a des réactions de défense appropriées à son besoin de se protéger, de persister. La société est un organisme comme les autres; comme les autres, cet organisme réagit lorsqu'il est lésé, supprime ou désarme les agents nocifs et cherche à se prémunir contre le retour des actions offensives.

Le principe de la *réactivité sociale*, principe fondé sur l'étude

désintéressée des phénomènes biologiques, doit détrôner le dogme chancelant, mensonger aux yeux de la plupart des hommes de science, de la responsabilité humaine.

Mais, dira-t-on, les aliénés, les déments, les demi-fous, les quarts de fou, les malades, qu'en ferait-on? Les réprimera-t-on comme les autres? ne serait-ce pas barbarie, inhumanité de châtier des gens dont les actes délictueux ne sont que la conséquence de malformations anatomiques ou de troubles physiologiques?

Il me semble que la société doit se défendre contre tous les actes qui la lèsent, ces actes fussent-ils ceux d'un dément. Loin d'accorder à certains délinquants, comme on le fait actuellement, l'impunité ou la semi-impunité, avec, en quelque sorte, un brevet d'irresponsabilité ou de semi-responsabilité, ne serait-il pas logique que la société se garât des déments, aussi dangereux, parfois plus dangereux, que les individus normaux [1]? L'apitoiement très naturel que nous ressentons pour des malades peut se traduire par le *mode d'application* du châtiment *et aussi par la constatation légale que le condamné est considéré comme un malade.*

Les prisons ne devraient pas être d'un type uniforme; il les faudrait de types variés et destinées, selon les caractéristiques des types auxquels elles appartiendraient, selon leur agencement, selon le service qu'y feraient geôliers, éducateurs et médecins, à recevoir des catégories distinctes de condamnés. Prison est un mot, asile en est un autre; dans la pratique, on peut faire des prisons qui soient des asiles, des asiles qui ne soient que des prisons.

Si l'on admet que tout condamné doit, dans la limite du possible, être utilisé au mieux des besoins de la société et éduqué en vue d'être physiquement et psychiquement amélioré en tant que valeur sociale, si l'on accorde que tout condamné a droit à des soins physiques et à des soins intellectuels, on concède par là que les soins physiques peuvent varier, selon la catégorie de prisonniers envisagée, depuis la simple surveillance du docteur au point de vue de l'hygiène et la visite médicale en cas de maladie ou d'in-

1. V. au sujet du danger que sont pour la société les aliénés en liberté : Ant. Ritti, médecin de la maison nationale de Charenton : *Les Aliénés en liberté*, *in* Annales médico-psychologiques, janv.-fév. 1908.

disposition jusqu'à la veillée des gardes de nuit, la douche, le cabanon, et la camisole de force; et, de même, l'éducation des sentiments affectifs peut aller de l'enseignement continu pour les sujets capables d'amélioration, au néant pour les fous furieux ou les condamnés tombés en enfance. Il faut donc répartir les condamnés en catégories distinctes et imposer selon les différentes catégories des modes de répression, de traitement, différents[1]. Il est clair que l'application de pareilles conceptions à la pratique, serait de nature à élucider le rôle du médecin et celui du magistrat, à supprimer le chevauchement d'attributions préjudiciable à la société, que provoquent les habitudes actuelles.

Analysant en 1899 un ouvrage fort remarquable d'A. Hamon[2], ouvrage dans lequel l'auteur démontrait combien il était nécessaire, en matière de répression, de substituer le principe de réactivité sociale au principe de la responsabilité individuelle, je revenais sur des idées que j'avais, auparavant déjà, émises dans un de mes ouvrages[3], et j'écrivais : « Il faudrait qu'on perdît l'habitude de parler de responsabilité ou de non-responsabilité, mais qu'on parlât seulement d'état normal ou d'anomalie. Ce n'est pas au cours du débat que le médecin légiste devrait être consulté. Je propose que ce soit après. A l'audience l'intervention du médecin est nuisible; elle jette le trouble dans l'esprit des juges ou des jurés, fait acquitter ici, condamner là, au petit bonheur, selon les idées de l'expert médical et selon la façon dont il les exprime; l'impression du moment emporte le verdict; ce n'est pas la justice. Parfois le prévenu, acquitté parce qu'il est irresponsable, est rendu à la société; il y sera d'autant plus dangereux que la constatation légale de son état mental le rend libre de recommencer l'acte délictueux; le motif d'intimidation n'a plus de raison d'être pour lui.

« A mon avis les jurés ou les magistrats devraient déclarer cou-

1. Le seul fait d'être placé dans certaines catégories n'exonérerait-il pas (dans des limites variables selon les cas) de la notion d'infamie des délinquants qui actuellement sont acquittés parce que l'on trouve qu'il serait cruel en les condamnant de les avilir dans l'opinion publique, de les déshonorer. L'opinion se ferait vite à ne plus apprécier d'après le verdict, mais d'après le mode de répression, d'après le lieu où se ferait l'internement.

2. A. Hamon, *Déterminisme et responsabilité*, Paris, 1898.

3. *Perversion et perversité sexuelles*, p. 352 et suivantes, Paris, 1896.

pable ou non et appliquer les peines selon la loi, en leur conscience, *sans entendre de médecins légistes au sujet de l'état mental du prévenu*. Libre au juge de donner les circonstances atténuantes d'après l'historique des faits et d'après le sens commun, le bon sens; d'accorder des adoucissements dans l'application de peines rigoureuses, de faire usage de quelque loi Bérenger, surtout si la nature du délit ne fait point craindre qu'il se répande. Voilà le rôle du magistrat; le changer, introduire au cours des débats un médecin légiste, faire entrer en ligne de compte d'incertaines notions de responsabilité entière, mitigée, atténuée, partielle, que chacun considère selon son optique individuelle, c'est créer la confusion, l'incertitude, l'erreur.

« C'est une fois le rôle du magistrat terminé que doit seulement commencer celui du médecin. Le jugement prononcé, le condamné est soumis à l'examen du médecin légiste ou mieux à celui d'une commission composée de médecins et de magistrats ayant fait des études spéciales. Le condamné pourra être examiné à loisir, sans l'énervement, sans l'influence mobile et mauvaise du public, sans le tournoi oratoire des avocats, l'égoïsme professionnel du réquérant, sans l'idée qu'un peu d'indulgence dans une appréciation scientifique évitera peut-être un châtiment, sans, non plus, l'intransigeance pseudo-scientifique qui, à d'autres moments, impose ce châtiment, enfin avec moins de dissimulation du prévenu qui n'aura plus le même intérêt à cacher son état mental réel.

« Alors, en tout état de cause, les antécédents fouillés, l'examen scientifique fait avec le calme nécessaire, les médecins pourront décider si la peine doit être subie en prison où à l'hôpital, en cellule ou au cabanon, si le condamné relève de l'infirmier ou du geôlier.

« Si le résultat de l'examen implique l'envoi à l'hôpital, il sera donné acte au condamné ou à ses représentants *que le fait puni a été considéré comme dû au mauvais état de l'appareil cérébral du délinquant* et ce sera une satisfaction, au moins pour les partisans du libre arbitre, longtemps encore nombreux en nos civilisations ce sera une satisfaction de savoir le condamné irresponsable et la peine non infamante à leurs yeux.

« Donc, séparer le rôle du magistrat de celui du médecin. Le premier juge; *il réagit au nom de la société en appliquant la peine*;

le second décide s'il y a ou non maladie, c'est-à-dire s'il y a lieu d'envoyer le condamné en prison ou à l'hôpital[1]. »

Que les magistrats ou les jurés ne se préoccupent que d'appliquer une peine proportionnée au dommage causé à la société, en faisant, bien entendu, entrer en ligne de compte le dommage éventuel que, par l'exemple de l'impunité, pourraient causer l'acquittement ou la répression insuffisante. Condamné, le prisonnier serait soumis à l'observation de médecins et de magistrats spécialistes qui décideraient sur le lieu où la peine devrait être subie[2].

Ajoutons que l'adoption d'un pareil système entraînerait sans doute à bref délai la suppression du droit de grâce et provoquerait vraisemblablement l'éclosion d'une série de mesures légales, en vertu desquelles la libération anticipée, avec ou sans surveillance médicale ou autre consécutive, serait accordée lorsque le condamné, après observation méthodique, aurait cessé d'être considéré comme un véritable danger social; — mais sans que cette libération, toutefois, puisse être concédée avant que le condamné ait subi sa peine pendant un temps minimum dont la durée, fixée en même temps que celle de la peine totale au prononcé du jugement, serait celle que les juges auraient estimée nécessaire pour que le motif d'intimidation ne soit pas affaibli dans l'esprit public.

Nul doute qu'une telle méthode ne fasse le plus grand bien, non seulement à la société, mais encore à beaucoup de semi-déments *qui, condamnés à être traités* — ce qui est vraiment naturel — bénéficieraient d'avoir été exclus de la société pendant la durée du traitement. Quant aux déments proprement dits, qui, arrivés au terme de leur peine, ne seraient pas guéris, leur situation serait celle de tous les déments que de rapides formalités doivent suffire à faire entrer dans un asile où leur maintien doit, par contre, nécessiter examens minutieux et mesures attentives.

En matière de répression, comme en tout sujet, il ne faut pas se laisser égarer par des mots, et prendre pour des difficultés réelles des différences de terminologie. Des gens s'inquiètent de la ten-

1. Laupts, *Déterminisme et responsabilité* (à propos de l'ouvrage d'A. Hamon), Humanité nouvelle, 1899.

2. Ne croit-on pas qu'il serait utile de créer des *prisons d'observation* où les sujets, récemment condamnés à être exclus de la société, pourraient être examinés minutieusement avant qu'il ne soit statué sur le régime à leur imposer.

dance qui porte beaucoup d'hommes de science à considérer tous les délinquants comme des anormaux ou des malades. Je ne pense pas qu'il y ait grand mal à cela, bien que je sois plutôt enclin à voir dans tout homme normal un délinquant en puissance. De même, nous l'avons dit, une prison peut être un hôpital, un hôpital une prison et si tous les condamnés étaient, dès maintenant, envoyés dans des hôpitaux, ces hôpitaux seraient vite des prisons.

Mais si des obscurités de terminologie importent peu, par contre, les conceptions philosophiques sont à la base de toute connaissance et de toute pratique. Si la métaphysique n'est qu'un rêve, la philosophie vraie est une science. Cette science permettra de résoudre méthodiquement les problèmes complexes que pose l'exercice de la fonction sociale de répression. Et je suis convaincu que, dans un avenir d'ailleurs lointain, certaines des données philosophiques que je viens d'exposer seront à la base de tout le système juridique.

Ce à quoi nous devons, dès maintenant, nous attacher, c'est à enseigner que la société doit, pour vivre, se défendre contre quiconque la lèse, que l'offense vienne d'un sujet normal ou d'un malade. Ce qu'il faut proclamer, si l'on veut éviter, après la faillite de la justice médicale, celle de la justice même, c'est l'inanité du dogme de la responsabilité, dogme auquel nous autres médecins, nous ne voulons pas, nous ne pouvons pas croire.

Dr Laupts.

LA CURIOSITÉ SCIENTIFIQUE

On trouve une impulsion sentimentale à l'origine de toute activité humaine, et la science, elle aussi, est fille du désir, car elle ne peut s'engendrer en nous que par un désir : la curiosité. Mais il y a beaucoup de curiosités, dont toutes ne sont pas à effet scientifique : curiosité des gens qui écoutent aux portes, curiosité des collectionneurs, etc. Aussi devrons-nous considérer brièvement la curiosité en général, ne fût-ce que pour mieux distinguer l'espèce particulière que nous avons en vue.

La curiosité se définit assez bien le désir de l'inconnu, l'inconnu comprenant le nouveau et même le rare, qui est en somme du peu connu. Cet inconnu, ce nouveau, ce rare, peuvent d'ailleurs être n'importe quoi : un son, une couleur, une forme, une idée. Là déjà, par l'objet de la curiosité, une classification se présente, riche en groupes possibles. Nous n'entreprendrons pas de circonscrire chacun d'eux. Il nous suffira d'observer que le plus souvent le caractère émotif ou le caractère intellectuel dominent assez dans les objets de la curiosité pour qu'on puisse diviser celle-ci en deux grandes catégories : la curiosité sentimentale et la curiosité intellectuelle.

La première nous fait rechercher ce qui fait battre notre cœur ou frémir notre système nerveux. Elle se complait aux actions dont l'issue, quelque temps douteuse, donne de l'angoisse : aux combats de gladiateurs, à la tauromachie, aux courses, au jeu, aux drames. C'est par la satisfaction de la curiosité sentimentale que vivent le théâtre, le roman, l'art en général. Nous désirons qu'on nous fournisse des émotions, même désagréables, (chose étrange!) pourvu qu'elles soient rares par quelque côté. A la curiosité sentimentale se rattachent toutes les curiosités susceptibles d'être appelées indiscrètes, l'envie, par exemple, de surprendre les secrets d'autrui.

La curiosité intellectuelle s'adresse plus particulièrement à l'intelligible et ne demande guère de description.

Ces deux genres de curiosités sont désintéressés. La curiosité est à elle-même sa propre fin. On ne lui rapporte pas en effet les recherches faites en vue d'un profit. Le géologue peut obéir à la curiosité quand il s'en va scrutant les moindres cailloux de sa route; on ne dira pas du chercheur d'or qui promène sur le sol des regards non moins attentifs : C'est un curieux.

Ainsi la curiosité se trouve comprise dans le domaine de nos activités gratuites. Celles-ci, bien que singulières au premier abord, ne sont pas rares chez nous. Elles existent même chez les animaux. Les jeunes chiens jouent, courent, se bousculent, flairent partout, font une énorme dépense de force qui ne mène à aucun résultat. Cette agitation peut ne rien avoir de vital maintenant que l'homme est là pour les nourrir. Mais quand leur espèce était encore sauvage, il leur fallait bien acquérir par l'exercice du flair et de la vitesse, afin de pouvoir découvrir et poursuivre leur proie. Sans l'activité désintéressée, les animaux supérieurs n'auraient pas existé, ou du moins pas existé tels que nous les connaissons.

L'homme, qui avait besoin aussi de développer en soi-même les facultés de recherche, dut y faire contribuer davantage l'intelligence afin de compenser une infériorité relative des organes sensoriels. La curiosité pouvait naître de là. On bandait tous les ressorts de l'esprit vers la chasse, par exemple, qui seule permit d'abord de manger. On la rendait présente, on la perpétuait en la racontant. Le récit et le désir du récit, curiosité partout et toujours intense, furent un « entraînement » de l'esprit humain à se préoccuper des choses importantes de la vie, comme les ébats des jeunes animaux sont un « entraînement » à la quête de la nourriture. Or le mythe est venu avec le récit, la cosmogonie est sortie du mythe, et la science de la cosmogonie.

Bien que la curiosité soit désintéressée, d'après le sens même qu'on attache à ce mot, on ne peut se dispenser de considérer une curiosité intéressée. En premier lieu parce qu'il est très rare de pouvoir isoler dans l'être humain des éléments purs de tout mélange contraire à leur propre définition, tant l'homme est complexe et tant ses rouages dépendent les uns des autres. En second lieu, parce que la curiosité intéressée peut engendrer la désintéressée.

Pour reprendre l'exemple pris plus haut, l'opposition entre ces deux curiosités se marque par le contraste entre le chercheur d'or et le géologue. On ne dit pas du premier : — c'est un curieux, — faisions-nous observer; nous ajoutons maintenant qu'on dirait fort bien : — c'est un curieux intéressé.

Les objets qui ont suscité de la part de l'homme des recherches ardentes et intéressées sont nombreux. Il s'est passé pour cette ardeur à la recherche la même chose que pour nos appétits les plus nécessaires à la vie de l'individu et à celle de l'espèce. A mesure que la civilisation progressait, on les a cultivés pour eux-mêmes jusqu'à compromettre au besoin le résultat qu'ils voulaient atteindre. Le cas le plus typique est celui de l'amour qui, dans toute notre littérature et dans la vie dite mondaine, a cessé complètement d'être l'agent moteur de la reproduction. Il a pris un caractère sportif. Telle aussi la chasse où les primitifs allaient pour se nourrir, tandis qu'aujourd'hui les chasseurs se soucient à peine de goûter au gibier qu'ils ont tué.

Ainsi des autres sports. L'homme civilisé en vient à marcher pour n'aller nulle part, à courir sans que rien le presse, à pratiquer la lutte en demeurant pacifique, à développer une force musculaire dont il n'a pas l'emploi. Tous ces exercices avaient pour le primitif une importance vitale. Je veux bien que cette importance soit devenue hygiénique. Il n'en reste pas moins qu'une activité, très exactement adaptée chez le primitif à la nécessité de manger, persiste de nos jours alors que nous mettons en jeu, pour le même objet, de tout autres activités. D'intéressée qu'elle était d'abord, une grande partie de l'activité musculaire est devenue désintéressée. Une évolution analogue peut avoir eu lieu dans bien des cas pour la curiosité.

Nous voyons donc deux origines possibles à celle-ci : elle s'est développée *en connexité* avec les recherches intéressées des primitifs, comme caractère favorable à ces recherches, et *en survivance* de ces recherches elles-mêmes lorsque leur objet eut disparu. Tout cela est, bien entendu, conjectural, faute de documents historiques, dont l'existence même est d'ailleurs bien difficile à imaginer, et faute d'enquêtes spéciales faites par les psychologues et les ethnographes. Mais on trouvera peut-être à ces conjectures une valeur explicative, ce qui les justifiera, car rien ne demande autant

à être expliqué que la curiosité; plus elle est purement de la curiosité, plus elle prend un aspect mystérieux. Si on nous demande, par exemple : — à quoi bon l'assyriologie, l'égyptologie, l'indianisme, les antiquités chinoises? — nous serons au fond très embarrassés, car en vérité à quoi tout cela sert-il? à ceux qui font des travaux sur les origines de la civilisation? mais ces travaux à leur tour ont-ils la moindre portée pratique? Peut-être que non. Et cependant nous les trouvons d'un intérêt passionnant. Des gens appliquent leur raison à des objets non sentimentaux dont ils ne peuvent prouver l'utilité que par des raisons sentimentales. Comment ce fait bizarre est-il devenu possible? Nous pensons qu'il valait la peine de tâcher à le montrer.

Ayant fait cette tentative, nous pourrons pénétrer sur un terrain où les documents font moins défaut. Nous verrons d'abord si la curiosité intéressée a pu mener directement à la science, puis nous nous efforcerons d'esquisser la formation et l'évolution de la curiosité proprement scientifique elle-même.

II

La tendance à la recherche intéressée, la curiosité intéressée, a engendré toute l'industrie humaine jusqu'au XVII[e] siècle de notre ère. Cette affirmation paraît évidente dans sa première partie, puisqu'elle revient à dire en somme que les besoins sont l'origine de la satisfaction des besoins. On accepte moins facilement la restriction « jusqu'au XVII[e] siècle », car le public presque tout entier estime que la science elle-même, dont le développement commença vers cette époque à influer sur l'industrie, est aussi le résultat des besoins. Il s'agit ici des besoins matériels et non du besoin de connaître. Les gens qui professent cette opinion disent par exemple : — On a eu besoin de faire des comptes pour les opérations fiscales et commerciales, de là l'arithmétique; on a eu besoin de mesurer des champs, de là la géométrie; on a eu besoin de calendrier, de là l'astronomie; la mécanique vient de ce qu'on a eu besoin de machines; la chimie a pris naissance dans les manufactures de pourpre, les verreries, les ateliers métallurgiques; des expériences faites dans mille espèces d'industrie ont été l'origine de la physique.

Ni l'histoire, ni la psychologie, ne sanctionnent cette opinion. Jusqu'à l'invention de la machine à vapeur, l'industrie et la science sont restées séparées l'une de l'autre. Il est facile de démontrer que l'empirisme pur peut suffire à des industries, même très avancées. Et en fait il leur a suffi. Les opérations arithmétiques se sont faites par la manœuvre de boules sur les tringles des abaques. En géométrie, des intuitions et des observations donnaient facilement toutes les règles dont l'arpentage et la construction avaient besoin : la valeur de π, par exemple, pouvait se trouver à moins d'un dix millième près, par des mesures sur une section de colonne de 1 m. 20 de diamètre environ, si l'on suppose des opérateurs assez habiles pour ne pas accumuler une erreur totale sensiblement égale à deux centimètres. Les travaux de Paul Tannery montrent d'ailleurs que la géométrie théorique a pour père Pythagore, qui n'était pas un arpenteur, mais l'inventeur d'une synthèse universelle englobant la cosmogonie et la sociologie. L'histoire prouve encore clairement que l'astronomie vient des astrologues chaldéens et des premiers philosophes grecs dont la cosmogonie portait en germe la physique, la mécanique et la chimie; celle-ci s'est aussi développée ultérieurement dans les laboratoires des alchimistes.

Ce n'est pas que la curiosité intéressée d'ordre industriel soit négligeable dans les origines de la science. Elle y joue le rôle d'une condition nécessaire, jamais suffisante. C'est-à-dire qu'un certain développement matériel de la civilisation est indispensable pour que la science franchisse certaines étapes. En ce qui concerne l'astronomie par exemple, les cercles gradués dont se servaient Hipparque, et avant lui d'autres astronomes grecs et chaldéens, supposaient une métallurgie assez avancée. Faute de la connaissance de la boussole aimantée, nos savants modernes ignoreraient encore l'électromagnétisme. Mais réciproquement une métallurgie avancée peut subsister indéfiniment sans que des astronomes se fassent faire des cercles divisés pour repérer la sphère céleste; nous le voyons par l'exemple des Hindous et des Chinois, avant l'introduction chez eux de la science grecque. Et les Chinois se servent depuis bien longtemps de la boussole aimantée sans que cela les ait induits le moins du monde à ouvrir un chapitre de la physique[1].

1. J'ai déjà développé ce point de vue pour la science en général dans la

L'histoire, dans la période considérée, ne nous montre qu'un seul cas où la curiosité intéressée d'ordre industriel ait paru mener à la science, c'est le cas de l'alchimie qui voulait fabriquer de l'or. Mais les alchimistes avaient adopté la théorie chimique des éléments, inventée déjà par les philosophes ioniens. De sorte que là nous voyons la spéculation cosmogonique au berceau de la science.

On peut donc dire que la curiosité intéressée d'ordre industriel n'a pas mené à la science; — nous parlons toujours pour la période qui s'étend jusqu'à notre XVIIe siècle.

Il y a d'autres genres de curiosité intéressée à considérer; on peut les réunir dans une catégorie que l'on appellerait magique et religieuse. A cette espèce appartient la curiosité universelle, et encore si vivace, de l'avenir. Elle a presque toujours desservi la science par l'accueil facile qu'elle faisait à l'arbitraire dans les explications et les analogies. On n'ignore pas, en effet, que toute règle pour prédire l'avenir est bonne : elle est bonne si la prédiction se trouve vérifiée, elle est bonne encore dans le cas contraire, grâce aux exceptions qu'elle comporte. Cependant c'est la curiosité de l'avenir qui se trouve à la base de l'astronomie chaldéenne. Elle a conduit notamment à poursuivre la prédiction des éclipses dont l'influence sur les destinées de Babylone et des peuples voisins passait pour considérable. On supposait que tels événements déterminés répondaient à tels emplacements relatifs des astres; de là l'importance qu'il y avait à observer sans cesse le ciel et à repérer soigneusement la marche des planètes par rapport aux étoiles fixes. Ces travaux donnèrent des résultats non négligeables : division de l'écliptique en degrés, division de l'ensemble d'un jour et d'une nuit en parties égales, découverte du *saros* ou période de retour des éclipses, accumulation d'observations. Toutefois cette astronomie ne semble guère avoir fait d'efforts pour expliquer les phénomènes célestes; dès lors que ceux-ci étaient enregistrés avec toute l'exactitude possible, peu en importait la cause. Aussi, d'après Diodore de Sicile, les Chaldéens ont même connu la sphéricité de la terre, et voici comment Bérose, un de leurs astronomes, rendait compte des éclipses de lune : celle-ci avait un hémisphère lumineux et un

Revue philosophique, n° d'avril 1907 : *De l'esprit magique à l'esprit scientifique*, 2e article, et pour les mathématiques dans la *Revue scientifique*, 11 mai 1907 : *La genèse des Mathématiques*.

hémisphère obscur; en temps normal elle tournait sur elle-même en un mois, d'où ses phases; mais à de certaines intervalles, elle pivotait ou oscillait assez vite, ce qui faisait apparaître sa face sombre, ou une partie de sa face sombre, pendant quelques instants; il y avait alors éclipse. C'est en dire assez pour montrer l'infériorité de la science chaldéenne si on la compare à la science grecque qui, elle, au contraire, avait débuté en se demandant comment le ciel et la terre étaient faits.

Si, d'ailleurs, nous faisons abstraction de cette dernière curiosité, ce ne pouvaient être que des besoins d'ordre magique ou religieux qui incitaient à s'occuper des astres. On se passe fort bien de ceux-ci pour toutes les nécessités d'une civilisation même assez avancée. Le jour et la nuit, les lunaisons, que les sauvages eux-mêmes savent observer, suffisent à marquer les grands repères du temps (les musulmans, aujourd'hui encore, ont une année purement lunaire); quant aux petits, on les obtiendrait avec une approximation très suffisante pour la vie civile par l'usage des sabliers, des clepsydres, des cierges gradués, etc. On ne peut soutenir que les agriculteurs, par exemple, aient besoin de connaître l'époque des solstices et des équinoxes pour régler leurs travaux; ils trouvent dans l'état de la flore sauvage des indications beaucoup plus pratiques.

A la curiosité intéressée d'ordre magique et religieux se rapportent peut-être partiellement les mobiles qui ont poussé Pythagore en particulier a créer une synthèse universelle. Pythagore fut un réformateur social et politique; il voulait conduire les hommes, qui étaient soumis, pensait-il, comme les choses, à une musique, à une harmonie. C'est pourquoi il porta les efforts de son esprit vers la connaissance de cette harmonie. Les mathématiques naquirent de là, mais il est bien visible que si les premiers pythagoriciens leur attribuaient de la valeur, c'était en raison des lumières qu'ils y découvraient sur les principes divins du monde et de la pensée.

De ce qui précède résulte cette conclusion : quand la curiosité intéressée conduisit à la science, ce fut en poursuivant des objets qui se trouvent hors du domaine scientifique.

La curiosité intéressée ne peut donc, en aucun cas, s'appeler scientifique. Mais, dans les cas importants que nous venons de

considérer, magie, religion, elle peut être l'origine de la curiosité scientifique.

III

Il va de soi que la curiosité scientifique ne se range pas dans la catégorie sentimentale; nul n'hésitera à en faire une curiosité intellectuelle.

La curiosité intellectuelle est le besoin d'explication, et elle ne méritera le nom de scientifique que dans la mesure même où le mérite l'explication dont elle se satisfait. Or toute explication n'est pas scientifique. Nous avons donc à nous occuper maintenant de l'explication.

Étymologiquement « expliquer » signifie « dérouler, déployer ». Les Latins disaient « explicare volumen » comme nous dirions « ouvrir un livre », parce que les ouvrages de leurs auteurs étaient écrits sur des rouleaux de parchemin qu'il fallait dérouler pour les lire. On découvrait ainsi le texte que cachaient les circonvolutions du rouleau. Et, par extension, expliquer signifia montrer, exposer, n'importe quelle chose dont la perception ne fût pas immédiate. De là ensuite un premier sens d'« explication » qui se confond presque avec celui de « description »; c'est, si l'on veut, l'explication descriptive. Elle consiste, par exemple, à énumérer et à figurer les rouages d'une montre, ou mieux à démonter une montre et à faire voir chacun de ses rouages. Quand elle en reste à ce point, l'explication descriptive manque de l'élément qui fait l'explication véritable. Elle ne répond encore qu'à une curiosité sentimentale. C'est le cas, par exemple, où des enfants, et bien des adultes mêmes, prennent plaisir à voir les organes cachés d'une machine parce qu'ils les trouvent jolis, bien travaillés, singuliers, et n'en demandent pas davantage. C'est le cas aussi de la description littéraire; elle est une explication descriptive, elle ne cherche à représenter les choses que pour émouvoir directement, ou préparer, ou renforcer les émotions par l'illusion de la réalité; quand elle amuse, elle amuse au même titre que le démontage d'un appareil compliqué.

Mais un élément nouveau apparaît dans l'explication et en fait

l'explication proprement dite, l'explication telle que nous l'entendons aujourd'hui, si elle s'occupe de l'agencement des pièces d'un appareil, de leur fonctionnement, de leur action réciproque. Alors, en effet, elle s'applique à des *rapports*. L'explication peut se définir la mise en évidence de rapports, quels qu'ils soient d'ailleurs, depuis les analogies les plus verbales jusqu'aux liens de causalité les plus constants. L'explication sera scientifique ou non suivant que les rapports qu'elle énonce seront ou non du ressort de la science.

C'est la condition d'objectivité qui s'impose avant tout aux rapports pour qu'ils soient d'ordre scientifique. Elle consiste à ne pas assimiler les choses aux hommes, ainsi que le font les primitifs et les enfants. — Pourquoi le soleil se lève-t-il tous les matins et se couche-t-il tous les soirs? — Il se couche pour dormir, répondra l'enfant, et se lève pour ne pas rester dans son lit quand il fait jour. — Cette explication ne choquerait pas le sauvage. Elle est subjective dans ce sens qu'elle fait du *moi* le terme de toutes les comparaisons. Les rapports anthropomorphiques de cette espèce forment la substance des explications que les primitifs se donnent de l'univers. Tout le monde concédera qu'elles ne sont pas scientifiques.

A elles se rattachent les explications finalistes. — Comme les objets façonnés par la main de l'homme, nous font dire celles-ci, répondent à un but d'utilité ou d'agrément, il en est de même des objets que le travail humain n'a pas touchés : ils sont aussi le résultat d'une fabrication tendant à une fin. — Nous assimilons de la sorte les activités répandues dans l'univers à nos propres activités. L'explication finaliste est donc d'un anthropomorphisme aussi accusé que les explications des primitifs en général. Cela ne l'empêche pas de conserver encore un grand prestige, et bien des gens qui la repoussent avec leur raison la recherchent avec leur instinct. Qu'il n'y ait pas de but assigné à l'univers, que l'univers existe *pour rien*, personne peut-être, même parmi les anti-finalistes les plus déterminés, ne l'admet sans avoir à vaincre de secrètes résistances intérieures. Cette gêne est sans doute l'effet d'un pli imprimé à notre esprit par une très vieille hérédité. En tout cas, elle rend compte de la persistance avec laquelle les explications anthropomorphiques ont pu satisfaire les primitifs, quand bien

même elles nous paraîtraient aujourd'hui subversives du plus élémentaire sens commun.

Outre la condition d'objectivité, les rapports scientifiques doivent encore répondre à celles de généralité et de constance. Nous n'avons pas besoin d'insister là-dessus. — Il n'est de science que du général, — est un apophtegme bien connu que nul philosophe ne contredit. Quant à la constance, elle tient de la généralité, c'est la généralité dans le temps. On peut maintenant ébaucher une définition de la curiosité scientifique :

La curiosité scientifique est le besoin d'explication scientifique. L'explication scientifique est la mise en évidence de rapports scientifiques. Les rapports scientifiques sont des rapports objectifs, généraux et constants.

Il faut remarquer que nous n'avons rien dit de la vérité de ces rapports. C'est à dessein. Du moment qu'ils sont objectifs, tous les rapports sont vrais d'une certaine manière. Leurs changements ne sont souvent que des changements d'expression. Nous le montrerons par l'exemple fameux du mouvement de la terre. Autrefois on la disait immobile — c'était du moins l'opinion de la presque unanimité des savants. Nous soutenons maintenant qu'elle tourne sur elle-même et autour du soleil. Ces deux affirmations ne sont pas contradictoires : elles sont d'accord sur les mouvements célestes qu'elles expriment en un langage différent. On sait, en effet, que le mouvement absolu est dénué de signification pour nous; il n'y a que des mouvements relatifs. Dès lors nous sommes libres de supposer immobile un quelconque des corps de l'univers, et de nous en servir comme de point-origine, pour y rapporter les mouvements de tous les autres corps. Changer ce point-origine laisse intactes les relations cinématiques et n'en modifie que l'expression, de même qu'en géométrie analytique le changement de coordonnées laisse intactes les relations géométriques et ne modifie que les équations qui les expriment. De l'affirmation des Anciens à la nôtre il n'y a que la différence du point origine : les Anciens avaient pris la terre, nous prenons le soleil, — plus exactement, certaines autres étoiles; — cette différence est bien seulement une différence d'expression. Mais, tout en étant aussi *vraie* que la nôtre, l'expression des Anciens est devenue beaucoup plus

incommode au point de vue cinématique, en raison des mouvements nouveaux que le perfectionnement des moyens d'observation a permis d'apercevoir, et, en outre, elle opposerait un obstacle insurmontable à la perception de rapports non-cinématiques entre une foule de phénomènes. Pour parler en d'autres termes, nous ne pourrions pas *expliquer* les vents alizés, l'expérience du pendule de Foucault, l'aberration et la parallaxe des étoiles, etc. (Voir H. Poincaré : *La Science et l'Hypothèse*, et *la Valeur de la Science*), et comme notre expression met au contraire ces derniers rapports en évidence, nous tenons à elle de toute la force invincible de notre curiosité scientifique.

S'il y a ainsi des rapports qui changent d'expression, d'autres rapports, qui étaient investis d'une valeur explicative considérable, l'ont perdue entièrement. On peut citer entre autres les analogies numériques. Elles intervenaient dans la plupart des cosmologies anciennes, et l'école de Pythagore en fit l'usage que l'on sait. Les savants modernes ne s'y intéressent plus du tout; peu leur importe qu'il y ait sept couleurs du prisme, sept notes de la gamme, sept jours de la semaine et deux fois sept phalanges aux doigts de la main.

Il y a donc lieu de rechercher s'il y eut une évolution de l'explication, même lorsque celle-ci fut devenue scientifique, ce qui pouvait surprendre *a priori*, car, dans l'esprit de la plupart des gens, explication scientifique signifie explication définitive.

A l'évolution de l'explication scientifique correspondrait naturellement celle de la curiosité scientifique, puisqu'une curiosité intellectuelle se trouve caractérisée par le genre d'explication qui la satisfait.

IV

Nous avons pu nous expliquer jusqu'à un certain point l'origine de la curiosité en général. Quand on arrive à la curiosité scientifique, les difficultés deviennent beaucoup plus grandes. Vient-elle de la curiosité intéressée d'ordre magique et religieux? En partie oui, assurément. Les besoins magiques et religieux rendent compte de la genèse de la science chaldéenne; et des besoins connexes, la tendance à un pouvoir surhumain, nous font assez bien com-

prendre le pythagorisme. Mais l'astronomie babylonienne était vouée à la stérilité si les Grecs ne l'eussent fécondée, et le pythagorisme ne menait par lui-même qu'aux mathématiques; il lui fallait encore, pour porter tous ses fruits, le secours de la cosmogonie ionienne ou *à la manière* ionienne. Cette cosmogonie avait supprimé l'anthropomorphisme à l'origine des choses, ou peu s'en fallait. Comment et pourquoi y fut-elle conduite? L'explication anthropomorphique était pourtant infiniment plus commode par l'aisance avec laquelle elle se joue des contradictions et des difficultés. Bref, l'inconnue du problème de la curiosité réside surtout, à notre sens, dans le passage de la curiosité intellectuelle non scientifique à la curiosité scientifique.

On constate, à l'aurore de toutes les civilisations, des mythes cosmogoniques. Ils viennent sans doute de la barbarie antérieure, puisque tous les sauvages, ou peu s'en faut, ont des mythes semblables. Ceux-ci répondent à une curiosité intellectuelle qui a pu se développer parallèlement à la curiosité sentimentale génératrice de récits et avec son aide. Peut-être une certaine objectivité s'est-elle introduite dans les mythes de la manière suivante : bien que toutes les choses soient susceptibles de s'animer, au gré du primitif, elles ne s'animent pas toujours; cela dépend, pour ainsi dire, de leur valeur de position. Sont-elles sujets, elles sont personnifiées, sont-elles compléments grammaticaux, elles deviennent passives, elles se changent en objets. Notre langage actuel abonde en métamorphoses semblables. Les choses inanimées prises comme sujets s'y trouvent investies d'une activité animale ou humaine : la terre *se couvre* de verdure, les champs *portent* des moissons, que la grêle *ravage*, les essieux des voitures *gémissent*, la pluie *fouette* les vitres, etc. tandis que si l'on bêche la terre ou les champs, si on graisse un essieu, etc., ces objets sont bien traités verbalement comme une matière sans vie. De même dans les mythes où la Terre, qui se comporte comme une épouse avec le Ciel, devient une motte d'argile parfaitement inerte quand un animal sacré ou un dieu la pêche au fond des eaux pour en former l'embryon des continents.

Une autre source d'objectivité semble avoir jailli de l'anthropomorphisme lui-même, à l'occasion des premières spéculations cosmogoniques. Qu'y avait-il au commencement? Si les choses avaient été fabriquées par une divinité, celle-ci, étant pareille à l'homme,

avait dû naître. On aurait pu la faire naître d'une autre divinité, et ainsi de suite indéfiniment, solution assez raisonnable en somme, puisqu'elle était fournie par l'observation directe de l'espèce humaine où tout le monde avait ou avait eu des parents. En fait, cette solution semble ne jamais avoir été adoptée. Tout ce que nous savons des cosmogonies primitives nous montre la recherche d'un commencement. Alors il fallait bien, avant la première divinité, quelque chose qui ne fût pas antropomorphique, ou le fût très peu. On imagina en général une eau ténébreuse, un vide qui se confondait avec l'air, avec des souffles; quand une spiritualité quelconque venait se mêler à tout cela, elle était fort vague, tel le *Tao* de Lao-tseu, sur lequel *Tao* les sinologues ne sont pas bien d'accord; les premiers taoistes d'ailleurs professaient qu'il était antérieur à la divinité et différait d'elle [1].

Quoi qu'il en soit de ces explications, qui nous semblent encore bien insuffisantes, le peu d'objectivité contenu dans les mythes ne conduisit les Hindous et les Chinois [2] qu'à la métaphysique, et ne se dégagea pas de la religion et de l'ésotérisme chez les Égyptiens et les Chaldéens. Les Grecs furent les seuls dont la curiosité cosmogonique prît un tour scientifique. Ils avaient comme seul point de départ objectif la notion de cette vague substance primordiale que leur fournissaient les mythes antérieurs. Paul Tannery dit que Thalès prit à l'Égypte sa conception du monde : une bulle d'air hémisphérique dans une masse d'eau. Les Grecs partirent de là pour mener la science jusqu'au point d'où la science européenne prit l'essor à son tour.

A partir de l'instant où ce mouvement commença de se dessiner, il semble tout d'abord que l'explication scientifique soit demeurée invariable dans son essence. Les deux changements dont nous avons parlé plus haut, celui des expressions de rapports, et celui de la valeur explicative des rapports, peuvent en effet modifier cette essence, mais ne le font pas nécessairement. L'explication scientifique à consisté chez les Anciens et consiste encore à éta-

1. *Cf.* James Legge, *The texte of Taoism* dans *The Sacred Books of the East* édités par Max Muller, vol. XXXIX et XL.

2. Bien que peu spéculative en moyenne, et surtout morale, la philosophie chinoise compta un nombre respectable de métaphysiciens : l'école taoïste du VI[e] au III[e] siècle avant J.-C. et d'autres écoles contemporaines de notre moyen âge.

blir des analogies. Newton a expliqué le mouvement des astres par double analogie avec le mouvement de la fronde et la chute des corps. Certains Anciens expliquaient ces mêmes révolutions célestes par analogie avec un tourbillon de vent : les astres étaient maintenus dans les hauteurs et entraînés comme les feuilles mortes le sont par une tempête. L'une et l'autre explications sont également scientifiques, et ne diffèrent pas de caractère. Il est seulement arrivé, par le progrès de l'observation et de l'expérience, que les rapports sont devenus de plus en plus nombreux. On a obéi alors à l'impérieux besoin de la non-contradiction qui interdisait à une analogie d'en ruiner une autre; des analogies devaient donc cesser d'être utilisées ou s'exprimer autrement. En cela les Anciens ont fait comme nous : on a de nombreux exemples d'explications qui furent laissées de côté par eux faute de s'accorder avec d'autres explications. Comme nous encore ils cherchaient la généralité, choisissant parmi plusieurs explications celle qui s'étendait au plus grand nombre de phénomènes. Ainsi l'explication chaldéenne des éclipses et des phases de lune, par analogie avec la rotation autour de son axe d'une sphère mi-obscure, mi-lumineuse, fut rejetée par les Grecs : elle n'avait rien de déraisonnable, mais elle introduisait dans les mouvements célestes un cas particulier dont on pouvait se passer. On poursuivrait de la sorte assez loin les comparaisons entre l'explication scientifique chez les Grecs et chez nous sans trouver des différences bien sensibles.

Il y en a cependant. Quand l'expérimention, très négligée jusqu'alors, s'introduisit d'une manière systématique dans la science, on fut amené à s'occuper d'une foule de détails en apparence minimes. Les travaux des savants parurent s'éloigner de plus en plus des vastes conceptions sur l'univers. Ils devinrent minutieux, des philosophes ajoutaient : « terre à terre ». De nos jours encore maints bacheliers ès sciences se rappellent les recherches de Regnault sur la dilatation des gaz avec une horreur naturelle peut-être, mais peu raisonnable. Ces études « terre à terre » eurent des conséquences importantes pour l'objet qui nous occupe. Elles serrèrent la chaîne des rapports. Autrefois, quand un savant se trouvait en face d'un phénoméne à expliquer, il n'était pas guidé dans le choix des analogies, rien ne le renseignait sur leur portée, parce que la chaîne des rapports était trop lâche. Il pouvait dire, entre

autres choses, que l'éclair était une exhalaison ignée de la pluie d'orage, par analogie avec les feux follets, exhalaison ignée que l'on voyait au-dessus des marais. Nous, au contraire, n'aurions pas l'idée, par exemple, de comparer le feu et les liquides qui mouillent le verre, sous prétexte que ceux-ci *montent* dans un tube de verre capillaire et que la flamme *monte* aussi. De telles analogies nous paraissent dénuées de tout intérêt. Pour qu'elles fassent découvrir des rapports nouveaux ou plus étendus, ce qui est l'objet de tout travail scientifique, il faudrait un hasard extraordinaire, d'où une perte presque certaine de notre temps et de nos efforts. Nous sommes arrivés à de telles éliminations par le rapprochement entre un grand nombre de phénomènes, rapprochement qui a fini par nous apprendre à sentir leur *parenté*, si on peut se servir de ce terme. C'est l'effet de la méthode expérimentale. Elle a conduit la physique moderne à étudier le monde par petites tranches qui se sont pour ainsi dire juxtaposées d'elles-mêmes en ensembles de plus en plus vastes.

Mais, si vastes qu'ils soient, ces ensembles n'arrivent point encore à se réunir en une synthèse totale et unique, laquelle serait en somme une cosmogonie. La cosmogonie a beau constituer encore un but vers lequel s'élance souvent la curiosité scientifique, nous commençons à reconnaître que celle-ci ne saurait jamais être entièrement satisfaite dans une telle aspiration. Un caractère conjectural, très peu objectif, reste nécessairement attaché aux éléments fondamentaux de la cosmogonie, à une substance primordiale telle que l'éther, par exemple. De sorte que beaucoup de savants en viennent à oublier la cosmogonie et à contenter leur curiosité scientifique en la renfermant dans un canton assez étroit de phénomènes. C'est là un grand changement qui a eu lieu depuis l'antiquité grecque dont la curiosité scientifique était exclusivement et directement cosmogonique.

Un autre changement non moins remarquable s'est produit. A l'origine, l'explication était réputée un rapport entre un connu et un inconnu; une fois le rapport trouvé, tout devenait donc connu. On commence à voir aujourd'hui qu'une explication est un rapport entre un inconnu et un autre inconnu, et que le rapport lui-même constitue seul la connaissance. Nous avons dit « on commence », car cette notion n'est conçue clairement que par un petit nombre

de gens, et encore aux moments où ils portent leurs réflexions sur elle; aux autres moments, ils aspirent à l'explication primitive. Le fait de ne pouvoir l'atteindre les plonge dans la mélancolie. C'est pourquoi, au moment même ou des savants viennent d'élargir le cercle de la science et de fournir des explications nouvelles, on les entend s'écrier avec tristesse : — Nous ne savons rien, nous sommes plongés au sein de ténèbres éternelles. — Rien d'étonnant à cela : les nouveaux rapports qu'ils ont trouvés entraînent de nouveaux inconnus, et l'inconnu semble ainsi grandir. De là les plaintes de nos savants. La partie sentimentale de l'âme, chez eux comme chez nous, a soif du connu, mais du connu à la mode primitive. Ce connu était, est encore pour la masse, l'ensemble des phénomènes habituels et proches, tandis que l'inconnu était l'ensemble des phénomènes exceptionnels et lointains. Le sauvage ne se demande jamais : — qu'est-ce que la vie? — mais il cherche à s'expliquer la mort et la naissance. On ne meurt, en effet, et on ne naît qu'une fois, tandis qu'on vit à chaque minute, tant qu'on vit. Pour le civilisé, sauf exceptions, la géniale analogie trouvée par Newton entre les mouvements des corps célestes d'une part, la chute des corps et le mouvement de la fronde de l'autre, a été satisfaisante parce que c'était une analogie entre du connu et de l'inconnu. Le mouvement de la fronde et la chute des corps passaient pour connus en raison de leur proximité : tout le monde peut prendre une pierre dans sa main et la laisser tomber, ou l'attacher au bout d'une corde et la faire tournoyer en l'air, tandis que les corps célestes sont hors de nos atteintes. Mais la science en est venue à tout étudier, tout étudier implique que l'on trouve de l'inconnu en tout. Il en est résulté que la vie, le mouvement de la fronde et celui des corps qui tombent ne furent pas considérés par les savants comme plus connus que la mort et le mouvement des astres. Finalement rien ne fut plus connu. Les positivistes eurent beau répandre cette idée : — nous ne connaissons qu'en relation, c'est le rapport qui seul fait la connaissance, — on eut beau l'accepter, un vieil instinct fortement enraciné protesta. Il y avait pour nos ancêtres des choses directement connues parce qu'elles étaient proches et familières, il y eut ensuite les choses connues en soi. Nous voulons encore qu'il y en ait. Nous avons, au moins à l'état d'instinct, la curiosité métaphysique. Elle persiste dans la

sentimentalité de ceux qui la repoussent avec leur raison, et voilà pourquoi tant de savants s'écrient douloureusement : — Nous ne savons rien, — au moment ou ils viennent d'apprendre quelque chose.

Sur ce point nous avons donc trouvé encore une évolution. Elle n'est point achevée. Si on veut la considérer en gros, on verra qu'elle revient comme la précédente à un travail d'épuration de la curiosité scientifique. Celle-ci tend à se dégager de plus en plus de la curiosité métaphysique qui est une curiosité intellectuelle non objective. Il en résulte souvent des souffrances morales assez aiguës. Elles s'atténueront sans doute par une accoutumance de notre être sentimental.

C'est là de l'avenir. Et pour achever de considérer l'avenir après le passé et le présent, nous pronostiquerons que l'avenir philosophique est une pure affaire de curiosité. Si les hommes cessent un jour d'être divisés à propos de certains problèmes, ce ne sera point parce que telle solution aura prévalu, ce sera parce que ces problèmes n'exciteront plus la curiosité. La science n'aurait donc que faire de s'attaquer à eux. Qu'elle cherche le seul gage de sa puissance et de sa durée dans le développement de la curiosité scientifique toute pure.

Jules Sageret.

REVUE CRITIQUE

L'APHASIE DE BROCA[1].

L'enthousiasme est dangereux : l'aphasie de Broca et sa localisation dans le pied de la 3e circonvolution frontale gauche en sont un témoignage. Sur la foi des plus hautes autorités médicales, physiologistes et psychologues, trop vivement impressionnés par des affirmations magistrales, trop prompts à admettre des conclusions séduisantes sans contrôler le détail des preuves, l'ont considérée comme la mieux établie, la plus indiscutable des localisations cérébrales; à vrai dire, elle rencontra toujours des sceptiques et même des adversaires, mais on ne les écoutait pas. Il semble bien que le Dr Pierre Marie et son élève le Dr François Moutier viennent de lui porter le coup fatal.

1. P. Marie et Vaschide, État mental des aphasiques, etc., *Rev. neurol.*, 1903, p. 228, 322, 722, 1127. P. Marie et A. Lévi, Cerveaux de deux aphasiques présentant une lésion corticale minime et une lésion sous-épendymaire très prononcée, *Rev. neurol.*, 1904, p. 636-8. P. Marie, Revision de la question de l'aphasie, *Sem. méd.*, 1906, 23 mai, 17 oct., 18 nov. P. Marie, Un cas d'anarthrie transitoire par lésion de la zone lenticulaire, *Soc. méd. de Paris*, 14 déc. 1906, *Bull. et Mém. de la Soc.*, p. 1291-5. P. Marie et Fr. Moutier, Examen du cerveau d'un cas d'aphasie de Broca, *Bull. Soc. med. hop. Paris*, 1906, p. 743-4. *Id.*, Sur un cas de ramollissement du pied de la 3e circ. front. gauche chez un droitier, sans aphasie de Broca, *Bull. Soc. méd. hôp. Paris*, 1906, p. 1152-5. *Id.*, Nouveau cas d'aphasie de Broca sans lésion de la 3e frontale, *Bull. Soc. méd. hôp. Paris*, 1906, p. 1180-3. *Id.*, Nouveau cas de lésion corticale de la 3e front. g. chez un droitier sans trouble du langage, *Bull. Soc. méd. hôp. Paris*, 1906, p. 1295-98. Auguste Marie, Démences aphasiques avec concomitance de lésions des zones de Broca et de Wernicke, *Bull. et Mém. Soc. méd. hôp. Paris*, 1906, p. 1308-10. *Id.*, Deux démences aphasiques sans lésion de la circonv. de Broca, *ibid.*, 1906, p. 1346-8. J. Grasset, La fonction du langage et la localisation des centres psychiques dans le cerveau, *Rev. de philosophie*, 1907, 1, p. 5-30. P. Marie, Sur la fonction du langage, rectifications à l'article de M. Grasset, *Rev. de Philosophie*, 1907, mars. *Id.*, A propos d'un cas d'aphasie de Wernicke considéré par erreur comme un cas de démence sénile, *Bull. et Mém. Soc. méd. hôp. Paris*, 1907, p. 104-7. *Id.*, Présentation de malades atteints d'anarthrie par lésion de l'hémisphère gauche du cerveau, *Soc. méd. hôp. Paris*, 1907, 19 juillet, *Bull. et Mém.*, p. 864-5. P. Marie et Fr. Moutier, Présentation d'un cerveau sénile avec atrophie simple des circonv. simulant une lésion en foyer dans la région de la pariétale asc. et dans la région de la 3e frontale à gauche, *ibid.*, 1907, p. 192. *Id.*, Sur un cas d'atrophie sénile du cerveau présentant au niveau du pied de

Ils ont repris la question à pied d'œuvre. Ils produisent un nombre respectable de faits personnels, revisent et discutent tous les cas antérieurement publiés, recommencent l'examen des cerveaux étudiés par Broca lui-même et conservés au musée Dupuytren, et aboutissent aux conclusions suivantes :

1° Le pied de la 3e circonvolution frontale, droite ou gauche, n'a rien à voir avec aucune forme de l'aphasie.

2° Il n'y a qu'une seule aphasie, l'aphasie de Wernicke. Elle consiste en un *déficit intellectuel général, avec spécialisation pour le langage*. Elle coïncide avec une lésion de la zone de Wernicke (1re temporale).

3° Il y a bien une aphasie de Broca, cliniquement distincte; mais c'est un syndrome. Elle se dissocie en deux éléments : 1° l'aphasie de Wernicke, le déficit intellectuel général avec spécialisation pour le langage, présentant, à des degrés divers, les mêmes caractères chez tous les aphasiques, ceux de Broca comme ceux de Wernicke, et correspondant à une lésion de la zone de Wernicke; 2° l'*anarthrie*, incoordination des mouvements d'articulation sans paralysie des muscles de la phonation. L'aphasie et l'anarthrie peuvent exister séparément. Leur réunion constitue l'aphasie de Broca.

4° L'anarthrie se localise, non pas dans la 3e frontale, mais dans la « zone lenticulaire », dont nous donnerons plus loin la détermination.

***

L'historique de l'aphasie de Broca est instructif.

Avant l'intervention du grand anthropologiste (1861), on était partisan ou adversaire de la doctrine de Gall. Sans doute, les *bosses* du crâne n'avaient plus guère de défenseurs sérieux, mais beaucoup pensaient que l'abandon du système, avec la précision hâtive que lui avait donnée l'auteur, n'impliquait pas la condamnation du principe des localisations. Bouillaud, qui était, avec Trousseau, la plus haute autorité médicale de l'époque, avait été conduit, dès 1826, à penser que la faculté du langage avait son siège dans les lobes frontaux, et, en 1848, il proposait un prix de 500 francs à qui apporterait « un cas de perte de la parole sans lésion des lobes antérieurs du cerveau »; en 1861, aucun cas de ce genre n'avait été apporté.

F 2, à gauche, une dépression qui aurait pu faire penser à une lésion sur ce point, *ibid.*, 1907, p. 792. *Id.*, Un nouveau cas d'aphasie de Broca dans lequel la 3e circ. fr. g. n'est pas atteinte, tandis que le ramollissement occupe la zone de Wernicke et les circonvolutions motrices, *ibid.*, 1907, p. 190-2. A. Marie, Présentation de cerveaux avec lésion des zones lenticulaires et de Vernicke, *ibid.*, 1907, p. 265-8. *Id.*, Quelques localisations cérébrales dans l'aphasie, *Soc. de psychiatrie*, 11 janv. 1907. Fr. Moutier, Examen nécropsique d'un cas d'aphasie de Broca, *Bull. Soc. méd. hôp. Paris*, 1906, p. 1018-20. Enfin, Dr Fr. Moutier, *L'aphasie de Broca*, travail du laboratoire de M. le prof. Pierre Marie (hosp. de Bicêtre), Paris, Steinheil, 1908, 1 vol. in-8°, 774 p., contenant une revision de tous les cas connus, une bibliographie très complète, des index, etc.

En février-mars 1861, une discussion eut lieu à la Société d'Anthropologie, dont Broca était le secrétaire, entre Gratiolet, adversaire des localisations, et Auburtin, gendre de Bouillaud, qui les défendait. Le 11 avril, Broca, qui venait de prendre le service de chirurgie de Bicêtre, reçut à l'infirmerie le malade Leborgne, dit « Tan », à cause de l'unique monosyllabe qu'il pût prononcer. Il était « aphémique » au moins depuis son entrée à l'asile, c'est-à-dire depuis vingt et un ans. L'autopsie révéla un ramollissement étendu de l'hémisphère gauche.

Le 18 avril, Broca présentait à la Société d'Anthropologie l'observation et le cerveau de Leborgne. Peu de temps après, possesseur d'une seconde observation, en des *Remarques sur le siège de la faculté du langage articulé*, il trace le tableau clinique de l'*aphémie*[1], et localise la faculté du langage dans la moitié postérieure et peut-être le tiers postérieur des circonvolutions frontales; il hésite encore entre la 2[e] et la 3[e].

Vulpian, Charcot, Trousseau, Gubler publient de nouveaux cas; en avril 1863, Broca, qui a passé de Bicêtre à la Salpêtrière, écrit que onze observations recueillies en peu de temps permettent, « sans oser encore affirmer », d'appeler *circonvolution du langage* la 3[e] frontale.

Jusqu'alors, toutes les lésions observées étaient à gauche. Mais avant d'admettre que les deux moitiés symétriques de l'encéphale ont des attributions différentes, il faudrait prouver, dit le grand neurologiste encore prudent, « il faudrait prouver, par des observations suivies d'autopsie, que les lésions du tiers postérieur de la 3[e] circonvolution frontale droite ne portent pas atteinte à la faculté du langage articulé ». Ce fait ne tardait pas à se présenter. Parrot montrait, en juillet 1863, un hémisphère droit sur lequel se voyait une atrophie complète du lobule de l'insula et de la 3[e] frontale, avec conservation de l'intelligence et du langage. Broca en conclut que la faculté du langage est localisée à gauche.

Jusque-là, ses conclusions avaient été réservées. Mais il avait derrière lui les disciples de Bouillaud et de son gendre Auburtin. Les discussions n'étaient pas calmes. Il était difficile de ne voir dans le débat qu'une simple question de psychiatrie; matérialistes et spiritualistes se jetaient avidement sur les moindres faits propres à servir leurs polémiques. Malgré Jaccoud, malgré Vulpian, Broca se laissa emporter par le mouvement dont il était l'instigateur. Dès 1865[2], il ne doute plus, il est sûr de son fait, et, s'il se présente des

1. Broca a toujours dit *aphémie*. Trousseau apprit d'un Grec que ἄφημος signifie, soit dans la langue antique, soit dans la langue moderne, non *qui ne parle pas*, mais *dont on ne parle pas*, dont il ne faut pas parler, et par suite *infâme*; d'autre part, *aphémie* peut aussi dériver de ἀπό et αἷμα et signifier l'état d'un organe exsangue. Pour ces raisons, il substitua (1864) au terme de Broca celui d'*aphasie*, que Littré approuva, et qui a prévalu.

2. Du siège de la faculté du langage articulé, 1865, *Bull. Soc. anthr.*

cas défavorables, il y ajuste son hypothèse au moyen d'hypothèses secondaires. C'est ainsi qu'il crée de toutes pièces la théorie de la gaucherie du cerveau : le siège de la faculté du langage est à gauche chez les droitiers, à droite chez les gauchers. Si l'on trouve, dans un cas d'aphémie, une lésion du cerveau droit, c'est que le sujet était gaucher.

Notez qu'aucune observation du temps ne mentionne la droiterie ou la gaucherie du sujet. La gaucherie n'a pas été constatée, mais elle a dû exister; l'autopsie comble les lacunes de l'observation.

A cette hypothèse secondaire s'en ajoute une autre, celle de la suppléance des hémisphères. Si l'on rencontre une lésion du cerveau gauche sans aphémie constatée, c'est que l'aphémie, rapidement guérie par une rééducation rapide au moyen du cerveau droit, a passé inaperçue. Ici encore, il y a des cas où le diagnostic d'aphémie, hésitant pendant la vie, a été précisé après coup, d'après les résultats de l'autopsie.

« Le dogme était créé (1865). Désormais, dit M. le Dr Moutier, les observateurs ou les cerveaux allaient être dans leur tort quand les observations ne confirmeraient pas la doctrine régnante; mais la troisième frontale ne pouvait plus être en défaut. » (p. 25).

Les autres découvertes de localisations cérébrales — entre autres celle de zones d'excitabilité électrique sur l'écorce cérébrale, — servirent indirectement la cause de Broca. Les troubles du langage furent dissociés. De Fleury (1865) distingue des *aphémiques*, qui ne peuvent articuler, les *aphrasiques*, qui prononcent les mots, mais les emploient mal. Gairdner (1866) sépare de l'aphasie les troubles du langage intérieur. Ogle (1867) insiste sur ceux de l'écriture et crée le terme *agraphie*. Bastian (1869) décrit la surdité verbale. Baginski (1871) divise les troubles du langage en deux groupes, les aphasies motrices, par lésion des voies centrifuges, et les aphasies sensorielles, par lésion des voies centripètes. Enfin Wernicke (1873) localise un centre d'images auditives dans la 1re temporale gauche.

A partir de ce moment se succèdent des schémas où figurent, non seulement les centres de Broca (images motrices verbales) et de Wernicke (images auditives verbales), mais d'autres centres complètement hypothétiques : centres des images visuelles verbales (alexie), motrices graphiques (agraphie), centres de l'idéation, de la mimique, de l'intonation, de la musique, etc. On trouvera tous ces schémas figurés et discutés dans le livre de M. Moutier. Leur nombre et leur diversité en dénonce déjà l'arbitraire. On les remanie sans cesse pour les adapter à des faits nouveaux; on ne songe point à mettre en doute la localisation initiale de la faculté du langage articulé dans le pied de la 3e frontale gauche.

*
* *

Or, d'après les travaux du laboratoire de Bicêtre, le pied de la 3e frontale droite ou gauche n'a rien à voir avec aucune forme de l'aphasie.

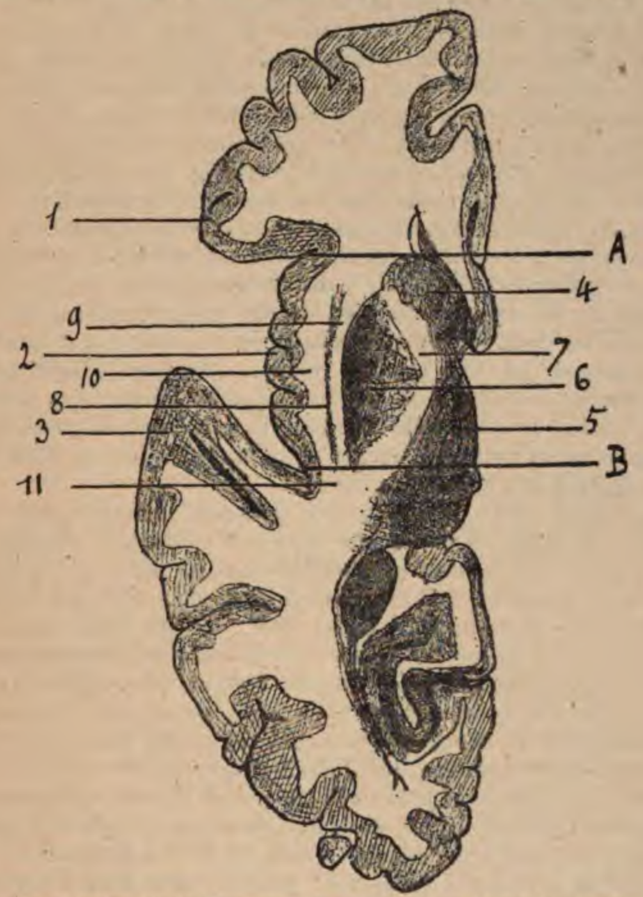


Fig. 1. — Coupe horizontale de l'hémisphère gauche au niveau du genou et du bourrelet du corps calleux. (La scissure de Sylvius a été entr'ouverte pour laisser voir l'insula de Reil). — A, B, limites antérieure et postérieure du *quadrilatère de P. Marie*. 1, pied de la 3e frontale; 2, insula de Reil; 3, 1re temporale; 4, noyau caudé; 5, thalamus ou couche optique; 6, noyau lenticulaire; 7, capsule interne; 8, avant-mur; 9, capsule externe; 10, capsule extrême; 11, isthme temporo-pariétal de P. Marie.

A l'époque de Broca, les examens nécropsiques de cerveaux se faisaient selon des méthodes rudimentaires, non seulement sans coupes microscopiques sériées, mais sans coupes macroscopiques. Les méninges n'étaient pas toujours enlevées; les cerveaux conservés au

musée Dupuytren en font foi. On croyait pouvoir déterminer à l'aspect des méninges le siège et l'étendue d'un ramollissement sous-jacent. On ne savait rien de la profondeur de la lésion.

De plus, en aucun cas, ni du vivant de Broca, ni après lui, il n'a été donné d'observer, après une aphémie constatée, une destruction *isolée* de la 3ᵉ frontale, mais bien des lésions étendues, dans lesquelles la 3ᵉ frontale était, ou paraissait être, le plus souvent intéressée. La comparaison des cas observés ne permettait pas d'ailleurs d'affirmer que la 3ᵉ frontale fût la seule région détruite uniformément dans tous les cas; mais Broca considérait, avec tous les médecins de son temps, le ramollissement cérébral comme une altération s'étendant progressivement en périphérie autour d'un foyer primitif, et c'est ce foyer qu'il crut pouvoir localiser dans le pied de F_3. M. Moutier a cherché à expliquer pourquoi la 3ᵉ frontale est fréquemment atteinte dans les lésions d'origine vasculaire[1]. Il a étudié la distribution très variable de l'artère sylvienne sur 50 cerveaux, soit 100 artères; elle est souvent très différente pour les deux côtés d'un même sujet. Il a trouvé que la 3ᵉ frontale est irriguée par une branche presque toujours de petit calibre, ordinairement récurrente, parfois tordue en baïonnette. Il y aurait là un point faible, un siège d'élection pour la rupture du vaisseau devenu athéromateux, et peut-être même pour la formation de l'athérome. Ainsi s'expliquerait l'erreur de Broca.

« Il n'existe, dans la littérature médicale, aucune observation d'aphasie de Broca dans laquelle on ait, à l'autopsie, constaté une lésion unique, rigoureusement localisée au pied de la 3ᵉ circonvolution frontale gauche. » En revanche il existe de nombreux cas défavorables, soit d'aphasie sans lésion de F_3, soit de lésion de F_3 sans aphasie. Sur 304 cas relevés (on les trouvera aux pièces justificatives), 201 sont inutilisables. Sur les 103 qui restent, et dont on pourrait encore réduire le nombre, 84 peuvent être tenus pour inconciliables avec la doctrine de Broca, 19 seulement *paraissent* plaider pour elle. Parmi les cas défavorables, quelques-uns (aphasie avec lésion à droite) peuvent s'expliquer, tant bien que mal, par un *mancinisme* méconnu, quelques autres (lésion de F_3 sans aphasie constatée) par une aphasie méconnue suivie de rééducation à l'aide de l'autre hémisphère. Mais ces hypothèses secondaires doivent être écartées dans les observations personnelles du Dʳ P. Marie et de ses élèves, qui ont relevé avec soin pendant la vie la gaucherie ou la droiterie des sujets.

Bref, il existe en tout, sur un total de 103 cas, 19 cas d'aphasie constatée avec lésion de F_3 à gauche, contre 57 cas d'aphasie sans lésion de F_3, et 27 de destruction de F_3 sans aphasie.

1. Le Dʳ Moutier se donne modestement comme le disciple et le porte-parole du Dʳ Pierre Marie. Nulle part il ne revendique sa part personnelle dans le travail fait sous la direction de son maître. Il semble bien que l'étude sur la distribution de l'artère sylvienne soit son œuvre propre.

∴

Dans l'aphasie *sensorielle* de Wernicke, le malade parle, voit et entend. Mais les mots qu'il articule n'ont pas de rapport avec ce qu'il veut dire; les mots qu'il entend ou qu'il voit n'ont plus de sens pour lui. Ces troubles peuvent être d'ailleurs plus ou moins profonds, depuis la simple altération jusqu'à la perte totale de la faculté du langage. Parfois il peut encore écrire sous la dictée ou copier; dans ce dernier cas, il essaie ordinairement de dessiner les caractères au lieu de les écrire en cursive. L'intelligence est diminuée; les opérations mentales les plus simples deviennent d'une difficulté insurmontable, mais le déficit porte surtout sur la faculté d'extérioriser la pensée par le langage sous toutes ses formes, parole, lecture, écriture.

Dans l'aphasie de Broca, au contraire, l'intelligence serait conservée; le malade comprend ce qu'il entend, s'exprime par gestes; si le langage est en partie conservé, il désigne par une périphrase les objets dont il ne peut prononcer le nom.

MM. P. Marie et Moutier contestent cette prétendue lucidité dans l'aphasie motrice. Broca et Trousseau considéraient l'aphasie comme un trouble intellectuel. L'aphémique a encore le degré d'intelligence nécessaire pour exprimer sa pensée, mais son intelligence est profondément dégradée. « Le plus souvent (*quoiqu'on m'ait fait dire le contraire*), écrit Broca en 1869, l'intelligence est plus ou moins altérée. Les malades ont perdu, en même temps que la parole, la lecture et l'écriture. » Broca n'a jamais décrit l'anarthrie pure.

A part le trouble de l'articulation, la distinction clinique de l'aphasie de Broca et de l'aphasie de Wernicke n'a jamais été facile. Les tests proposés sont d'un usage à peu près impossible, car les malades se fatiguent vite; on leur demande d'exécuter des opérations trop compliquées, trop difficiles pour leur intelligence affaiblie; avec des normaux illettrés, on obtiendrait bien souvent les mêmes résultats. Bref, les deux espèces d'aphasie ne se distinguent nettement que par le trouble de l'articulation; dans l'une comme dans l'autre, on ne rencontre aucune impuissance qui ne s'explique identiquement par le déficit intellectuel général. L'aphasie de Broca, c'est l'aphasie de Wernicke plus l'anarthrie. Mais l'addition de cet élément suffit pour modifier sensiblement le tableau clinique; l'aphasie de Broca subsiste comme syndrome.

L'anarthrie pure, incoordination des mouvements d'articulation sans paralysie, est facile à distinguer de la paralysie pseudo bulbaire comme de l'aphasie de Wernicke. Elle se rencontre plus fréquemment chez des sujets jeunes et guérit assez vite, tandis que les deux autres maladies sont des maladies séniles et dont le pronostic est défavorable. Ainsi que l'aphasie, l'anarthrie est indépendante de la 3[e] circonvolution frontale. Pierre Marie la localise dans la « zone lenticulaire ».

Le Dr Moutier a disposé de 24 autopsies personnelles, dont 12 avec coupes microscopiques sériées. Dans tous les cas, on trouve la lésion de la zone lenticulaire associée à celle de la zone de Wernicke. Quatre fois (une fois dans un cas d'anarthrie pure, trois fois dans des cas d'aphasie de Broca cliniquement indiscutable), l'examen microscopique a révélé l'intégrité du centre de Broca.

La « zone lenticulaire » est limitée verticalement en avant et en arrière par deux plans frontaux passant l'un par le sillon marginal antérieur, l'autre par le sillon marginal postérieur de l'insula. En hauteur, elle se prolonge vers les circonvolutions sus-jacentes, en bas, elle se perd dans la région sous-thalamique. En dehors, elle est fermée par la pie-mère doublant l'insula; en dedans elle atteint l'épendyme ventriculaire.

Cette zone est, on le voit, assez vaste. On y remarque, dans une coupe obtenue en menant transversalement de dedans en dehors le couteau placé sous le genou ou le bourrelet du corps calleux, l'insula de Reil en entier, la capsule extrême, l'avant-mur, la capsule externe, le noyau lenticulaire, la capsule interne, la partie antérieure du thalamus et le noyau caudé. C'est beaucoup. De ces divers éléments, quel est celui ou quels sont ceux dont la lésion détermine l'anarthrie? On ne nous le dit pas. Il faut sans doute exclure le thalamus et le noyau caudé. « La nature même des documents dont nous disposons ne nous permet pas une localisation étroite... Les régions les plus ordinairement détruites dans les cas d'anarthrie sont : l'insula, la capsule externe, le noyau lenticulaire, la capsule interne. Le même foyer englobe souvent ces quatre zones différentes. Il s'étend souvent sur une grande hauteur, détruisant en bas la substance innominée, sectionnant en haut le faisceau arqué, le pied de la couronne rayonnante, les radiations calleuses, se prolongeant parfois fort avant dans la substance blanche du centre semi-ovale, en particulier au-dessous des circonvolutions rolandiques. L'anarthrie paraît dépendre assez spécialement des lésions des deux tiers supérieurs de la zone lenticulaire » (p. 149). Il semble que le noyau lenticulaire puisse être plus spécialement incriminé. Un malade (Obs. XLIV, p. 683) est atteint, en 1899, à cinquante-sept ans, d'hémiplégie droite, qui persiste, avec anarthrie qui guérit vite. Plus tard apparaît, puis évolue une paralysie pseudo-bulbaire, dont le malade meurt en 1906. A l'autopsie, on trouve une cicatrice hémorragique étoilée du noyau lenticulaire gauche, dont relèvent l'hémiplégie droite et l'anarthrie, et des lacunes bilatérales des noyaux caudés et des noyaux lenticulaires, causes des accidents pseudo-bulbaires. « L'intelligence était remarquablement conservée, la mimique particulièrement heureuse et nette. »

Mais ce territoire de l'anarthrie, assez vaguement circonscrit en haut, en bas et en dedans, est limité avec précision en avant et en

arrière; et c'est beaucoup de savoir qu'en avant il laisse en dehors de lui la 3e frontale, désormais dépossédée de ses attributions; c'est plus encore de savoir qu'en arrière il confine à la zone de Wernicke. La relation de l'anarthrie avec l'aphasie, leur association en un syndrome clinique qui est l'aphasie de Broca trouvent ici une base anatomique. Sur la coupe horizontale de P. Marie on aperçoit, reliant à la façon d'un pont la région insulo-pariétale à la région temporale, une étroite bande de substance nerveuse contournant le sillon marginal postérieur. C'est l'*isthme temporo-pariétal* de P. Marie, resserré entre le fond du golfe sylvien en dehors et le ventricule sphénoïdal en dedans. « En avant de l'isthme, une destruction cérébrale donne l'anarthrie, en arrière elle détermine l'aphasie de Wernicke. On voit assez fréquemment la lésion de la zone lenticulaire s'avancer vers l'isthme, le franchir, s'enfoncer dans l'épaisseur du lobe temporal : une telle lésion réalise en clinique le syndrome aphasique de Broca. Parfois le foyer lenticulaire effleure, entame à peine l'isthme; cela suffit cependant pour déterminer un certain degré de déficit intellectuel et pour réaliser l'aphasie dite motrice. Comme les symptômes intellectuels sont souvent peu accusés en semblable cas, il est curieux de voir le diagnostic hésiter alors entre aphasie de Broca et aphasie de Wernicke. Et, comme dans notre cas Duboil (Obs. V, p. 425), l'autopsie justifie les réserves et les hésitations du diagnostic, la lésion franchissant, mais franchissant à peine l'isthme pariéto-temporal » (p. 152).

∴

M. Moutier termine son étude par un chapitre étrange sur « les images verbales ». Il n'y a pas d'images verbales, ni auditives, ni motrices, prétend-il; et, en général, il n'y a pas d'images; c'est un mot vide de sens qu'il faut rayer du vocabulaire. « Les images sont des *réalités métaphysiques* ne correspondant à aucune expérience, mais d'une importance capitale au point de vue logomachique » (p. 237).

Néanmoins, nul ne peut contester, et lui-même ne conteste pas, la possibilité de se représenter mentalement un objet sensible absent; or c'est là ce que nous appelons *image*. Il est évident que par ce mot il entend autre chose. Mais quoi?

Les Cartésiens attribuaient les images aux traces que laissent dans la substance molle du cerveau le passage des esprits animaux, et les comparaient à l'empreinte d'un cachet dans de la cire. Serait-ce contre une conception de ce genre que M. Moutier proteste? Il nie l'existence d'images immuables, d'images figées, « d'images cliché », tenues en réserve dans divers coins de l'encéphale, réfugiées par groupes en quelque « galerie souterraine », emmagasinées dans quelque « garage mystérieux », où une lésion pourrait les saisir et les détruire en bloc, d'images qui ne seraient pas des idées, qui seraient

distinctes des phénomènes intellectuels. Dans une longue lettre qu'il a bien voulu m'écrire, il soutient que telle est réellement la conception de tous les neurologistes.

Il est vrai qu'on a trop réduit les phénomènes intellectuels à des jeux d'images, trop tenté de les constuire avec des images juxtaposées, comme un enfant assemble les pièces d'un jeu de patience. On a aussi arbitrairement multiplié les centres hypothétiques d'images spéciales; Jendrassik admet des foyers distincts pour les verbes et les substantifs, pour les lettres et les syllabes. On a surtout abusé des images motrices. Les *sensations* cinesthésiques, si longtemps méconnues, sont des états de conscience obscurs et indistincts, sans doute parce qu'elles sont toujours impliquées dans des opérations dont elles ne sont jamais le but. Les *images* cinesthésiques paraissent jouer un rôle important dans la coordination des mouvements, mais ce rôle est fort mal connu. Quand j'articule un mot, quand j'exécute un mouvement quelconque, je n'ai pas conscience de faire usage d'aucune image motrice. Ce qu'on avait jusqu'ici localisé dans la circonvolution de Broca n'a jamais été bien défini.

Il peut donc y avoir une idée juste au fond de la critique de M. Moutier, mais j'avoue que j'ai peine à la comprendre, parce que son langage n'est pas le nôtre. Il parle d'ailleurs de l'*intelligence*, sans en distinguer les éléments ni les opérations. Aussi n'est-il pas aisé de bien saisir en quoi consiste le « déficit intellectuel » dans l'aphasie de Wernicke. Cliniquement, il est impossible de la confondre avec la démence; elle s'en distingue surtout en ce que le déficit intellectuel porte plus spécialemeut sur le langage. Cela veut dire qu'il concerne surtout les mots ou l'usage des mots. Or les mots, qui sont des *perceptions* quand ils sont entendus ou lus, sont des *images* quand ils sont pensés avant d'être prononcés ou écrits. Ces images, étant des faits de conscience, ne sont assurément pas logées dans le centre de Wernicke; mais, si le terme localisation cérébrale a un sens, il doit y avoir dans le centre de Wernicke quelque disposition inconnue dont la destruction entraîne soit la disparition des images verbales, soit celle du pouvoir d'en faire usage. La difficulté des localisations cérébrales n'est pas seulement de s'orienter à travers la complication de l'encéphale; c'est aussi et peut-être surtout de repérer sa route à travers la continuité fluide et mouvante des faits de conscience.

E. Goblot.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

A. Bazaillas. — Musique et Inconscience. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan, 1907.

Un bon titre ne fait pas toujours un bon livre; mais il attire, il dispose le lecteur favorablement, il excite son attente et souvent la remplit. Je promets donc le succès au livre de M. Bazaillas. Il est d'ailleurs écrit de verve : des moments d'enthousiasme le traversent. Et comme cet enthousiasme est contagieux, on se laisse gagner et l'on tourne les pages sans exiger de l'auteur cette lucidité impeccable à laquelle il n'est pas toujours donné d'atteindre par la seule raison que l'on est philosophe. Non, M. Bazaillas n'est pas toujours clair. Il faut le deviner pour espérer le comprendre. Nous avons essayé de le deviner et voici ce que nous avons compris.

D'abord son livre est en deux « suites ». Dans la première suite, il nous est donné une illustration des idées de Schopenhauer sur la musique. Je ne puis vraiment ici, entrer en discussion avec l'auteur, tant il me paraît avoir bien démêlé ce que les idées de Schopenhauer avaient de durable. Je n'ai jamais goûté, pour ma part, la « métaphysique de la musique » et je ne me suis jamais tourmenté — c'est peut-être mon tort — des relations entre la musique et l'essence universelle. Je ne nie pas ces relations, mais elles m'échappent. Plus heureux que moi, M. Bazaillas a entrevu ces rapports. Il n'a fait que les entrevoir d'ailleurs, et s'est dépêché, pour être sûr de ne pas écrire sans se comprendre, de convertir cette métaphysique en une psychologie. Sa tâche était d'ailleurs facile. Nous l'avons jadis essayée pour notre compte, et, en ce temps là-même, d'autres nous avaient vraisemblablement devancé.

Soit, par exemple, cette proposition de métaphysique. « La musique est plus près de l'Essence universelle que la Représentation. Je remarque, ou plutôt je postule que la Volonté est l'essence universelle. Je pose le Primat de la Volonté. J'exclus par cela même celui de l'Intelligence ou de la Représentation. Et j'en conclus que la musique n'est pas dans le plan de l'intelligence. J'aurais des réserves à faire si je parlais pour mon propre compte. Mais à voir les choses de haut, la thèse est vraie. *On ne pense pas en musique*. Penser en musique, n'a

jamais rien voulu dire à moins qu'il ne faille entendre par un musicien qui pense, un musicien qui compose sans écrire au hasard et comme cela lui vient. Bref *la musique n'exprime pas d'idées*. Il n'y a pas de musique d'idées. On ne peut croire à la « musique d'idées » qu'à la condition préalable de ne point savoir ce que c'est qu'une idée. Faisons maintenant un nouveau pas. Si la représentation n'est pas l'essence universelle et que la volonté soit le vrai nom de cette essence, cette volonté ne peut être adéquate à ce que l'on appelle la liberté de choix : la liberté de choix, en effet, supposerait l'intelligence : Or la thèse du *primat* de la Volonté interdit la supposition. Nous voici donc bien près de définir la volonté en fonction du désir et nous venons d'entrer de plain-pied dans la vie affective. Dès lors, investir la musique du privilège d'exprimer l'essence universelle c'est lui reconnaître un champ d'expression coextensif, ou très peu s'en faut, à celui de notre sensibilité.

La thèse est vraie. Elle n'est point neuve. Et quand M. Bazaillas l'a soutenue en Sorbonne devant des juges qui n'étaient rien moins que connaisseurs en musique, il a dû s'apercevoir, à leur attitude, qu'il ne leur apprenait rien de nouveau. Il est pourtant quelques jolies pages dans cette première partie du livre, et qui sont suggestives, sur la musique considérée dans ses rapports avec l'appétition, j'insiste, dans ses rapports avec la tendance immanente à toute appétition, laquelle implique le renouvellement incessant de sa matière. On aurait pu souhaiter que M. Bazaillas justifiât sa thèse par des exemples. Richard Wagner lui en aurait fourni. On aurait pu souhaiter aussi que M. Bazaillas ne se fût pas contenté de puiser à pleines mains dans le *Beethoven* de Richard Wagner, l'un des plus brillants morceaux qu'il lui ait été donné d'écrire, mais où les idées sont décidément trop opprimées par les images. On aurait souhaité surtout que l'auteur posât en termes plus précis *le* ou *les* problèmes de la psychologie musicale. Il ne me semble pas qu'en s'y attardant, il eût fait un hors-d'œuvre. Mais c'est déjà beaucoup que M. Bazaillas ait pris la peine de mettre les idées de Schopenhauer à la portée des amis de la musique : on doit le féliciter d'y avoir réussi.

.˙.

Passons maintenant à l'autre « suite ». Nous allons perdre de vue la musique. L'Inconscient seul sera devant nous. Lequel? L'Inconscient psychologique? Précisément. Il n'en est d'ailleurs pas d'autre. Je ne prends pas la peine de qualifier d'insconciente la table sur laquelle j'écris, pas plus qu'on ne prend la peine d'énumérer tous les attributs exclus par la position d'une ou plusieurs autres propriétés. Le problème de l'Inconscient est, en ses données, paradoxal : car c'est en quelque manière, dans la conscience que l'inconscient veut être

situé. — Quel non-sens ! — Je sais bien que les professeurs de nos lycées et de nos collèges font entendre cette exclamation, à tout le moins, une fois l'an. Et je confesse qu'après avoir défini les phénomènes psychologiques en les appelant « des phénomènes de conscience » il est dur d'avouer par après qu'il est des phénomènes psychologiques inconscients. — Si on changeait la définition? N'en est-on pas toujours libre? — On en est, certes, toujours libre. Mais, patience! Et puis nous n'avons pas à nous préoccuper de la difficulté plus que M. Bazaillas ne s'en montre préoccupé lui-même. L'essentiel pour l'instant est de reconnaître sans hésitation que la donnée du problème de l'inconscient est d'essence psychique : autrement il n'y aurait pas problème.

Ceci posé, souvenons-nous des conclusions de la première partie du livre. La musique nous révèle tout un monde : celui de nos aspirations et de nos désirs. Elle les extériorise : elle les... radiographie a presque dit M. Bazaillas. Mais ce monde qu'elle nous révèle nous est ordinairement imperceptible : c'est un monde inconscient. Il reste à établir que c'est « *le* monde de l'inconscient ». J'imagine qu'il y a là quelque chose de plus que deux façons de dire la même chose et que la seconde formule est, de beaucoup, plus ambitieuse que la première. Aussi bien si cette formule n'était pas en cause, la première partie de l'ouvrage se suffirait. J'ai donc eu raison de dire « un livre en deux suites ». J'aurais tort, étant donnée la thèse à établir, de méconnaître la nécessité de la seconde suite. A plus forte raison serais-je inexcusable d'affirmer une liaison sans chercher où est le lien. M. Bazaillas, qui a écrit la seconde partie de son livre assez longtemps après la première, a négligé ce lien. Il n'était pourtant pas négligeable, il n'était pas davantage invisible à l'œil nu. Essayons de nous en convaincre.

Je ne pense causer de surprise à personne en insistant sur le caractère propre de l'émotion musicale, là où elle est intense et... volumineuse : l'expression est ici de plein droit. Quand nous sommes émus avec intensité par la musique, nous ne sommes pas réduits à une simple constatation subjective. L'épithète de « volumineuse » a un sens très précis. Il semble que quelque chose s'ajoute à nous dans les trois dimensions dans l'espace. Il semble que nous soyons envahis, que l'objet de notre perception s'incorpore à nous, sans cesser par cela même de nous déborder en tous sens, et de nous déborder jusqu'à l'infini. On dirait que nous baignons dans une atmosphère nouvelle ou que nous avons été transportés dans un autre monde. Je sais un critique musical que ma présente analyse irritera profondément, qui m'en voudra de ne point caractériser musicalement le plaisir musical. Je lui répliquerai que le plaisir des connaisseurs a des caractères différents du plaisir musical considéré dans ce qu'il a de commun là où il est le plus intense. Et je lui ferai observer que, pour définir une émotion, si l'on est inapte à manier le

de M. Bazaillas, et l'on s'aperçoit en même temps de son haut degré de probabilité. Mais en quoi cette thèse, que nous venons d'essayer de mettre sous la protection de Lombroso, pourrait-elle se recommander, également, de Schopenhauer? Le voici. Regardez-y de près : il apparaît aussitôt que le règne de l'inconscient est coextensif à une grande partie de la vie affective, que cette vie affective en nous précède la vie représentative. Or, ou la thèse du primat de la volonté ne signifie rien, ou elle signifie cela même. De cette thèse, métaphysique en son fond, si l'on essayait une interprétation psychologique, il suffirait d'écrire : Sensibilité à la place de Volonté. Et alors les idées de M. Bazaillas iraient rejoindre presque en ligne directe celles de M. Th. Ribot dans la *Psychologie des Sentiments*. Il ne faut donc pas s'inquiéter, outre mesure, de la part presque léonine que s'est réservée la fantaisie dans la philosophie de M. Bazaillas. Cette philosophie dépouillée des images dont la pensée s'enveloppe est au fond très voisine de l'expérience et d'une expérience, au demeurant, sagace et circonspecte.

Il nous est impossible de suivre l'auteur à la trace et de résumer ses brillants chapitres. De même nous ne pouvons songer à discuter sa thèse, car elle est discutable en dépit de sa vraisemblance apparente. Nous insisterons seulement sur un point. On sait le rôle assigné par Myers au « moi subliminal ». M. Bazaillas accepte la doctrine de Myers et charge le moi subliminal d'expliquer les états mystiques. Je ne demande pas mieux. Mais de ce que l'Inconscient est d'une docilité qui lui permet d'accepter toutes les responsabilités dont on le charge, ce n'est pas une raison pour lui mettre sur le dos les états les plus opposés parmi les plus éloignés de l'état normal. Je veux bien que le crime soit dû à un réveil du mauvais gorille. Mais les états de sainte Thérèse doivent provenir d'une autre source, autrement dit d'une autre province de l'Inconscient, parlons comme M. Bazaillas, d'un autre embranchement du règne. Encore une fois j'accepte : le « règne », mais c'est à la condition que l'on m'en fasse apercevoir les embranchements, les classes. M. Bazaillas les connaît, sans nul doute. Il a quand même un trop peu négligé de diviser son règne.

Au surplus, le mérite du livre ne veut être cherché ni dans la rigueur des formules ni dans ce que j'appellerais la précision du dessin. On dirait qu'avant de penser ou d'écrire M. Bazaillas fait, de mémoire, une longue station devant les figures de Carrière, que son imagination fait mouvoir ces figures, et que c'est au mouvement de ces figures que se meut et s'anime la pensée de l'écrivain. D'où la similitude du défilé de ses idées à un défilé d'ombres. — Je crois pourtant que de ce défilé d'ombres une impression peut résulter, qui n'est pas simplement celle d'un spectacle et qu'il faut y regarder à deux fois avant de renvoyer « le Règne de l'Inconscient » au pays des chimères.

LIONEL DAURIAC.

II. — Morale.

Gaultier (Jules de). — La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs, 1 vol. in-18, 345 p. Paris, Société du *Mercure de France*, 1907.

Dans ce recueil d'articles qu'anime un même esprit, l'auteur s'inspire autant du désir d'appliquer et de développer sa théorie du « bovarysme » en même temps que de combattre le rationalisme métaphysique. L'introduction qui ouvre le volume indique très bien ses tendances générales. Le rationalisme, même athée, est pour lui une catégorie du théisme, aspirant comme lui à la perfection, à l'harmonie absolue, à l'unité universelle, et voulant la réaliser, sans voir que cette aspiration est une aspiration vers le néant, ainsi que le bouddhisme le comprit jadis. Comme dans le domaine où notre action s'exerce; notre effort est employé à synthétiser nos instincts, nos désirs, nos pensées, à les unifier sous l'hégémonie du moi, le divers et l'incoordonné « ont paru l'ennemi du réel alors qu'ils en sont la condition première ». La réalité est faite d'une part de régularité et d'une part d'aléa, compatible d'ailleurs peut-être avec un déterminisme rigoureux. Elle ne peut être autrement.

Comme M. de Gaultier veut bien l'indiquer, je suis parvenu moi-même à des idées qui s'accordent assez bien, sur plusieurs points au moins, avec les siennes. Nous nous sommes rencontrés en arrivant par des chemins très différents, et je crois bien qu'après avoir cheminé quelque temps ensemble, nous nous séparons encore. Mais je pense que l'ensemble d'idées que je viens d'exposer brièvement est exact, en grande partie. Et j'interprète seulement la part de régularité et la part d'aléa signalées par M. de Gaultier comme représentant l'activité indépendante et incoordonnée des systèmes différents, d'importance très inégale, qui s'accordent ou qui luttent, et qui tendent tous à se développer chacun pour soi. L'esprit qui est un microcosme bien plus systématisé que l'univers, nous laisse voir encore cette lutte au sein de l'accord.

L'étude sur la dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs, qui a donné son titre au volume est déjà connue des lecteurs de la *Revue philosophique*. Ils savent que, pour l'auteur, la morale est une dépendance des mœurs et que les mœurs ne sont que l'expression d'une personnalité humaine à laquelle on ne peut par avance assigner de loi et dont les désirs, les volontés, les actes représentent précisément, en ce qui concerne les phénomènes moraux, la part d'aléa d'irrégularité imprévisible que renferme notre monde. Les mœurs gardent ainsi leur indépendance non seulement vis-à-vis de la morale, mais encore vis-à-vis de la logique, et leur caractère incalculable, rebelle à toute déduction. Les vertus morales, qui s'opposent sous un certain

LA MORALE DES DIFFÉRENTS PEUPLES ET LA MORALE PERSONNELLE

TRADUIT PAR MM. E. CASTELOT ET E. MARTIN-SAINT-LÉON. 1 vol. in-8 : 7 fr. 50

1re PARTIE. — LA MORALE DES DIFFÉRENTS PEUPLES. 1. L'état de confusion de la pensée morale. — 2. Le domaine de la Morale en matière d'idées et de sentiments. — 3. L'agression. — 2. Le vol. — 5. La vengeance. — 6. La justice. — 7. La générosité. — 8. L'humanité. — 9. La véracité. — 10. L'obéissance. — 11. Le travail. — 12. La tempérance. — 13. La chasteté. — 14. Résumé de nos inductions.

2e PARTIE. — LA MORALE PERSONNELLE. 1. — Introduction. — 2. L'activité. — 3. Le repos. — 4. L'alimentation. — 5. Les stimulants. — 6. La culture personnelle. — 7. Les divertissements. — 8. Le mariage. — 9. La paternité. — 10. Conclusions générales.

JUSTICE

TRADUIT PAR M. E. CASTELOT. 3e édition. 1 vol. in-8 : 7 fr. 50

PRÉFACE DE L'AUTEUR. 1. La morale animale. — 2. La justice sous-humaine. — 3. La justice humaine. — 4. Le sentiment de Justice. — 5. L'idée de justice. — 6. La formule de la justice. — 7. L'autorité de la formule de la justice. — 8. Les corollaires de la formule de la justice. — 9. Le droit à l'intégrité physique. — 10. Les droits à la liberté de se mouvoir et de se déplacer. — 11. Les droits à l'usage des milieux naturels. — 12. Le droit de propriété. — 13. Le droit à la propriété incorporelle. — 14. Le droit de donner et de léguer. — 15. Le droit d'échanger et de contracter librement. — 16. Le droit à la liberté du travail. — 17. Le droit à la liberté des croyances et le droit à la liberté des cultes. — 18. Le droit à la liberté de la parole et le droit à la liberté de la publication. — 19. Coup d'œil en arrière et argument nouveau. — 20. Les droits des femmes. — 21. Les droits des enfants. — 22. Les droits dits politiques. — 23. De la nature de l'État. — 24. La Constitution de l'État. — 25. Les devoirs de l'État. — 26. 27. 28. 29. Les limites des devoirs de l'État.

APPENDICE. A. L'idée du droit d'après Kant. — B. La question de la propriété de la terre. — C. Le motif moral. — D. La conscience chez les animaux.

LES BASES DE LA MORALE ÉVOLUTIONNISTE

1 vol. in-8, 8e édition, cart. à l'angl. : 6 fr.

DE L'ÉDUCATION INTELLECTUELLE, MORALE ET PHYSIQUE

1 vol. in-8, 11e édit. : 5 fr.

Le même, édit. abrégée. 1 vol. in-32 10e édit., br. 60 cent.; cart. à l'angl. 1 fr.

ESSAIS DE MORALE, DE SCIENCE ET D'ESTHÉTIQUE

TRADUITS PAR A. BURDEAU. — 3 vol. in-8 : 22 fr. 50

(Les volumes se vendent séparément.)

I. — **Essais sur le progrès.** — 1 vol. in-8, 5e édit. : 7 fr. 50
II. — **Essais de politique.** — 1 vol. in-8, 5e édit. : 7 fr. 50
III. — **Essais scientifiques,** suivis de réponses aux objections sur les premiers principes. — 1 vol. in-8, 3e édit. : 7 fr. 50

CLASSIFICATION DES SCIENCES

TRADUIT PAR F. RÉTHORÉ. — 1 vol. in-18, 8e édit. : 2 fr. 50

1. Classification des sciences.
2. Post-scriptum en réponse aux critiques.
3. Pourquoi je me sépare d'Auguste Comte.
4. Des lois en général.

INTRODUCTION A LA SCIENCE SOCIALE

1 vol. in-8, 13e édit., cart. à l'anglaise : 6 fr.

L'INDIVIDU CONTRE L'ÉTAT

TRADUIT PAR M. GERSCHEL. — 1 vol. in-18, 7e édit. : 2 fr. 50

1. Le nouveau torysme. — 2. L'esclavage futur.
3. Les péchés des législateurs.
4. La grande superstition politique.
5. Post-scriptum.

RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE HERBERT SPENCER

Par F. HOWARD COLLINS

Traduit de l'anglais par M. H. DE VARIGNY

PRÉCÉDÉ D'UNE PRÉFACE DE M. HERBERT SPENCER

Quatrième édition, revue, mise au courant des derniers travaux de Herbert Spencer (1904).

1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

Envoi franco contre mandat-poste.

110-07. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 4-07.

AVRIL 1907

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR, 108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS, 6e

TRADUCTION FRANÇAISE
DES ŒUVRES DE HERBERT SPENCER

Vient de paraître :

UNE AUTOBIOGRAPHIE

Traduit par H. de Varigny. 1 vol. in-8 : 10 fr.

1. Origines et grands-parents. — 2. Parents. — 3. Enfance et jeunesse. — 4. Un voyage et une équipée. Adolescence à Hinton. — 5. Un faux départ. Spencer devient ingénieur. — 6. Quelques mois à Powick. Période nomade. — 7. Retour à Derby. Une visite et ses conséquences. — 8. Retour au foyer paternel. Une campagne à Londres. Retour à Derby. — 9. Journalisme. Un projet de chemin de fer. — 10. Un séjour à Londres. Encore les chemins de fer. — 11. Inventions. Attente. — 12. Journalisme à Londres. Publication de la statique sociale. — 13. Une année de repos. — 14. Une année mieux remplie. — 15. Un changement de situation. Vacances. — 16. Articles pour Revues. — 17. Mon second livre. — 18. Dix-huit mois de perdus. — 19. Quelques essais significatifs. — 20. Un projet. — 21. Plans pour l'exécution du projet. — 22. Rédaction des « Premiers principes ». — 23. Un volume de la « Biologie ». — 24. Le second volume de la « Biologie ». — 25. Refonte des « Premiers principes ». — 26. Une excursion en Italie. Les « Principes de Psychologie ». — 27. Achèvement de la « Psychologie ». L'Étude de la « Sociologie ». — 28. Quelques incidents. La « Sociologie descriptive ». — 29. Le premier volume de la « Sociologie ». — 30. Quelques articles. Les « données de l'Éthique » et les « Institutions cérémonielles ». — 31. Les « Institutions cérémonielles ». Voyage en Égypte. — 32. Fin de la « Sociologie descriptive ». « Les Institutions politiques ». — 33. Une erreur. Voyage aux États-Unis. Conclusion. — 34. Réflexions (Écrit quatre ans plus tard).

LES PREMIERS PRINCIPES

Traduits par E. Cazelles

ET PRÉCÉDÉS D'UNE PRÉFACE DU TRADUCTEUR RÉSUMANT LA PHILOSOPHIE DE SPENCER.

11e édition. 1 vol. in-8 : 10 fr.

1re Partie. — L'inconnaissable. 1. Religion et science. — 2. Idées dernières de la religion. — 3. Idées dernières de la science. — 4. Relativité de toute connaissance. — 5. Réconciliation.

2e Partie. — Le connaissable. 1. Définition de la philosophie. — 2. Données de la philosophie. — 3. Espace, temps, matière, mouvement et force. — 4. Indestructibilité de la matière. — 5. Continuité du mouvement. — 6. Persistance de la force. — 7. Persistance des relations entre les forces. — 8. Transformation et équivalence des forces. — 9. Direction du mouvement. — 10. Rythme du mouvement. — 11. Récapitulation, problème dernier. — 12. Évolution et dissolution. — 13. Évolution simple et composée. — 14. La loi d'évolution. — 15. La loi d'évolution (suite). — 16. La loi d'évolution (suite). — 17. La loi d'évolution (fin). — 18. Interprétation de l'évolution. — 19. L'instabilité de l'homogène. — 20. La multiplication des effets. — 21. La ségrégation. — 22. L'équilibre. — 23. La dissolution. — 24. Résumé et conclusion.

PRINCIPES DE BIOLOGIE

Traduits par E. Cazelles. — 5e édition. 2 vol. in-8 : 20 fr.

TOME I

1re Partie. — Les données de la biologie. 1. La matière organique. — 2. Actions des forces sur la matière organique. — 3. Réaction de la matière organique sur les forces. — 4. Essai d'une définition de la vie. — 5. Correspondance de la vie avec le milieu. — 6. Le degré de vie varie en raison du degré de la correspondance. — 7. Le domaine de biologie.

2e Partie. — Les inductions de la biologie. 1. La croissance. — 2. Développement. — 3. La fonction. — 4. Usure et réparation. — 5. Adaptation. — 6. Individualité. — 7. Genèse. — 8. Hérédité. — 9. Variation. — 10. Genèse, hérédité et variation. — 11. Classification. — 12. Distribution.

3e Partie. — L'évolution de la vie. 1. Préliminaires. — 2. Hypothèse des créations spéciales. — 3. Hypothèse de l'évolution. — 4. Arguments tirés de la classification. — 5. Arguments tirés de l'embryologie. — 6. Arguments tirés de la morphologie. — 7. Arguments tirés de la distribution. — 8. Cause de l'évolution organique. — 9. Facteurs externes de l'évolution. — 10. Facteurs internes de l'évolution. — 11. Équilibration directe. — 12. Équilibration indirecte. — 13. Coopération des facteurs. — 14. Convergence des preuves.

Appendice. De la prétendue génération spontanée et de l'hypothèse des unités physiologiques.

TOME II

4e Partie. — Développement morphologique. 1. Les problèmes de la morphologie. — 2. Composition morphologique des plantes. — 3. Composition morphologique des plantes (suite). — 4. Composition morphologique des animaux. — 5. Composition morphologique des animaux (suite). — 6. Différenciation morphologique dans les végétaux. — 7. Les formes générales des végétaux. — 8. Les formes des branches. — 9. Les formes des feuilles. — 10. Les formes des fleurs. — 11. Les formes des cellules végétales. — 12. Changement des formes dues à d'autres causes. — 13. Différenciation morphologique chez les animaux. — 14. Formes générales des animaux. — 15. Les formes des squelettes vertébrés. — 16. Les formes des cellules animales. — 17. Résumé du développement morphologique.

5e Partie. — Développement physiologique. 1. Les problèmes de la physiologie. — 2. Des différenciations qui s'établissent entre les tissus externes et internes des plantes. — 3. Des différenciations dans les tissus internes des plantes. — 4. [illegible]

jour complètement aux « vertus logiques » sont « tout d'abord, le parti pris, ce roc de fatalité », ce « je suis cela » de Nietzsche, indemne de toute motivation, décelant la présence effective, à titre d'élément chimique et de corps simple, d'une modalité indécomposable du fait, puis, à la suite de cette vertu dont on est tenté de dire qu'elle a la valeur positive d'une propriété, l'intransigeance, la fidélité à soi-même et à sa volonté, le degré de force et de courage en vue de la faire triompher, l'esprit de risque et l'intrépidité, d'un mot d'héroïsme qui incite à lutter et à jouer sa vie pour une cause dont les chances sont inconnues et dont on sait seulement qu'elle est sienne. En morale, rien ne se démontre, tout s'affirme et tout s'impose. L'effort intellectuel en vue de découvrir une réalité qu'il s'agit de créer, n'est ici qu'impuissance et naïveté. » Comme il est assez ordinaire, l'auteur me paraît être un peu entraîné par sa réaction contre les idées qu'il combat et que d'ailleurs je suis très loin de vouloir défendre contre lui sur toute la ligne. Il paraît d'ailleurs s'en être aperçu, il admet que : « de ce qu'il existe à tout moment une réalité morale donnée, il résulte bien qu'il est possible de formuler quelques lois de cette réalité, on accordera même qu'il est possible encore de l'améliorer en édictant les impératifs qui peuvent favoriser sa production. » Sa formule, la morale est indépendante des mœurs, s'oppose surtout à une conception admettant « que la science des mœurs, parvenue à son point extrême de perfection, réussirait à définir en termes essentiels la notion du Bien, à fixer les contours et les règles d'une morale unique, à instaurer le règne d'une morale universelle, de la Morale ». Je regrette que M. de Gaultier n'ait pas poussé ses recherches dans la voie qu'il s'ouvrait par ces considérations. Il me paraît que ses idées, fort intéressantes, et souvent fort soutenables, y eussent trouvé plus d'équilibre. Je dois ajouter que vers la fin de son travail il nous fait entrevoir de nouvelles études qui répondront peut-être aux réserves que je fais ici.

Le chapitre sur la *réalité amoureuse* est des plus intéressants. Pour l'auteur, le romantisme est une sorte de rationalisme transporté dans l'ordre de la sensibilité. Le romantisme aussi a cherché l'absolu, et il l'a placé dans la passion, en particulier dans l'amour. A la manière de la théologie, il a vu des entités souveraines et permanentes là où n'existent que des réussites passagères et qu'un effort continu de la volonté parvient seul à faire durer. Poussant à bout cette fausse conception sur la nature des choses, le romantisme en est venu à imaginer que l'amour produirait d'autant mieux ces conséquences bienfaisantes au point de vue du bonheur humain, engendrerait d'autant mieux dans les cœurs les vertus présumées inhérentes à sa nature, qu'il serait délivré des contraintes dont on a vu qu'elles contribuèrent à le former. » Et ils n'ont pas tenu compte des conditions nécessaires de l'amour, des réalités sociales sur lesquelles il se fonde et qui, en paraissant le . ou même en restreignant ou bien en dirigeant son expansion,

lui permettent de vivre et de se développer. Et alors, « à l'application, la sentimentalité romantique fondée sur la méconnaissance de sa propre réalité, et soustraite à sa genèse artificielle, aboutit à l'impuissance. Elle se supprime elle-même. » Et l'auteur illustre ses idées par l'exemple des amours de Musset et de George Sand.

Après un essai sur Henri Heine et le romantisme de la raison sur lequel je ne m'arrêterai pas, faute de place, vient une étude sur « une signification nouvelle de l'idée d'évolution ». M. J. de Gaultier y donne un commentaire philosophique des théories de M. Quinton. On connaît ces théories et les « lois de constance », surtout la loi de constance marine, selon laquelle les éléments de nos organismes continuent à vivre dans un milieu analogue à l'eau des mers anciennes où ont jadis vécu les organismes, nos ancêtres. Sous leur forme générale les lois de constance affirment que, à travers les changements de tous ordres qui se sont produits dans les êtres et dans les milieux, « la vie animale, apparue à l'état de cellule, dans des conditions physiques et chimiques déterminées, tend à maintenir, pour son haut fonctionnement cellulaire, à travers la série zoologique, ces conditions des origines ».

Les idées de M. Quinton se prêtent fort bien aux commentaires philosophiques. Celui de M. de Gaultier est ingénieux et plein d'intérêt, sinon toujours convaincant. M. de Gaultier y soutient un changement complet de l'idée d'évolution. A vrai dire, l'évolution y devient une chose secondaire. Ce qui frappe, c'est, au contraire, la persistance et l'immutabilité de la vie et de ses modes essentiels. Les changements apparents n'ont pour but — si l'on peut dire — que de maintenir cette immutabilité. La vie répond aux changements nécessaires du milieu extérieur « par un changement des appareils organiques où elle s'enferme et, en vue de son immobilité, compense, par le changement qu'elle détermine, le changement qu'elle subit ». Elle ne va pas, en s'amendant et en se perfectionnant sans cesse. « Elle avait atteint, dès son apparition, son point de perfection; qu'elle cesse de se maintenir semblable à elle-même, elle déchoit. L'âge d'or de la cellule vivante est situé dans le passé... La vie ne s'adapte pas; lorsqu'elle accepte quelques modifications, ce n'est pas pour progresser, c'est pour déchoir. » Elle « emploie tout son génie à se mettre à l'abri du changement ». Il ne faut point supposer que l'évolution tend vers la création d'êtres de mieux en mieux doués, elle ne vise qu'à conserver la vie. La complication, la perfection croissante des organismes n'a pas d'autre but, c'est une défense de la vie qui veut se maintenir dans ses conditions d'origine, et qui emploie tous les moyens qui sont à sa portée. Ainsi « la biologie apparaît ainsi qu'une science dont le cercle est entièrement fermé... la vie, au sens purement physiologique du terme, est le principal et le seul personnage du cycle dont elle reproduit l'histoire. Elle en absorbe tout l'intérêt, elle n'y tient point le rôle d'un annonciateur, mais elle s'y montre à la fois un avènement et un but. » L'intelligence même de l'homme n'est point le

terme d'une évolution qui gravite vers elle, mais un nouveau moyen, pour la vie, de rester semblable à elle-même et de garder ses conditions d'existence. C'est par une illusion que l'auteur rattache au bovarysme que l'homme croit poursuivre avec son intelligence des fins fixées par son intelligence, « alors que celle-ci n'est qu'un moyen parmi d'autres, pour une fin étrangère, pour cette fin biologique que réalise à tout moment le mouvement de l'évolution. Et c'est de ce point de vue qu'il peut étudier, pour les comprendre, les religions, les morales, les institutions sociales et jusqu'aux conceptions esthétiques, et qu'on les justifiera. »

Je ne puis être sur plusieurs points de l'avis de M. de Gaultier. Sans doute, s'il est des choses qui se modifient, il en est qui persistent, et toutes tendent en un sens à persister, et peut-être aussi, toutes, lorsqu'elles paraissent se développer, se développent pour se conserver à certains égards. Il était bon d'insister sur ce caractère conservateur, un peu trop négligé, de l'évolution. Mais de là est-on autorisé à conclure que le fait de conservation est le plus essentiel? Je ne le pense pas. D'autre part, la pesanteur se conserve, semble-t-il, encore plus sûrement que la vie, et au moins pour tout le temps que nous connaissons, même bien vaguement, sans tant de tâtonnements et de luttes. La digestion, dans la série animale, apparaît sans doute avant le développement marqué de la pensée, faut-il en conclure que la pensée est un moyen au service de la digestion? Assurément on peut prendre les choses ainsi, et même il y a quelque vérité dans cette préposition. Il serait exagéré d'y voir une vérité absolue et sans contrepartie. — Si la digestion est une condition nécessaire de la pensée, la pensée doit tendre à la maintenir, de même si la conservation de la vie dans les meilleures conditions possibles est nécessaire à la pensée, la pensée doit, instinctivement ou avec conscience, par des illusions ou des procédés volontaires et des idées exactes, tendre à la conserver aussi. Il me paraît téméraire de rapporter tout à la vie de la cellule alors qu'elle peut aussi bien n'être qu'un moyen, nécessaire — peut-être provisoirement nécessaire — et que c'est à ce titre qu'elle s'est conservée.

Mais je ne veux pas rechercher ici quelle est la meilleure façon de concevoir les choses. Il y faudrait toute une théorie de la finalité, et une critique rigoureuse de bien des phénomènes. Je me borne à indiquer mes réserves sur les conséquences philosophiques des théories, séduisantes d'ailleurs de M. Quinton.

Le livre de M. de Gaultier se termine par un « commentaire des raisons de l'idéalisme ». L'auteur y résume, y présente à nouveau, y commente les idées qu'il a exposées dans son précédent volume. J'ai déjà parlé ici même de ces idées, et je n'y reviendrai pas pour le moment, mais j'engage volontiers mes lecteurs à lire avec attention l'exposition abrégée, analytique et synthétique des théories de M. de Gaultier faite par leur auteur lui-même.

Fr. Paulhan.

Jean Lagorgette. — Le Fondement du Droit et de la Morale. 1 vol. in-8, 300 p. Paris, Giard et Brière, 1907.

Peut-être rendrons-nous service à bien des lecteurs de cet ouvrage en les orientant un peu à l'avance, car ils risqueraient de s'égarer dans un travail aussi touffu, dont les idées directrices ne se dégagent pas vraiment avec assez de netteté. Signalons tout d'abord une des pensées maîtresses de l'auteur : « Le droit et le devoir sont corrélatifs d'une infirmité humaine; ce sont des expédients destinés à y parer » (p. 289). Cette infirmité, on le devine, c'est en premier lieu la trop faible inhibition à l'égard des appétits inférieurs, des tendances égoïstes; mais c'est aussi, et il faut louer l'auteur de l'avoir montré avec insistance, la trop faible inclination à l'action, la trop précaire « propulsion vitale » (p. 192) : l'homme en général a besoin d'*idées-forces* qui l'encouragent à renoncer aux avantages immédiats (p. 231), mais aussi à se déterminer à l'action alors même que la prévision d'effets désirables ne serait pas encore possible (p. 222). Nous ne pouvons pas nous donner la raison de toutes les impulsions auxquelles nous obéissons, de toutes les prohibitions auxquelles nous cédons. « Droit et devoir ne sont pas le produit de la réflexion » (p. 212). Ce sont surtout des conséquences de l'habitude prise nécessairement par l'homme vivant en société « d'accomplir sans se rendre compte du pourquoi, et comme désirables en soi, les actes favorables à soi-même, directement ou par la collectivité » (p. 214).

Il y aurait donc une sorte de finalité inconsciente qui mènerait l'individu, sans qu'il s'en rende raison à lui-même, vers la réalisation de fins utiles à la collectivité et aux éléments solidaires qui la composent. En obéissant a sa « conscience », l'homme céderait non seulement à la contrainte sociale, à l'hérédité (p. 221), à une identification spontanée de l'*ego* et de l'*alter* (comme le dirait Baldwin; p. 225), mais encore à une poussée quasi-mystérieuse vers un désirable en soi », un « éminemment souhaitable et respectable » (p. 175). — « La conscience, loin d'être de l'égoïsme qui s'éclaire, serait plutôt de l'intérêt qui s'obscurcit » (p. 226).

Et cette théorie permet à l'auteur un éclectisme inattendu. Il part, en définitive et en dépit du plan adopté, de l'utilitarisme classique : transformation des moyens en fins obligatoires (p. 226); conciliation de l'intérêt privé bien entendu et de l'intérêt général; recherche du plus grand bonheur du plus grand nombre (p. 197 et 265); rien n'y manque. Les maximes « proclamées par la raison comme des postulats non susceptibles de preuves sont presque identiques à celles qu'on tire de l'expérience »; ce sont des préceptes d'utilité générale qui le plus souvent ont été présentés comme des impératifs catégoriques, des révélations de la sagesse divine, des obligations imposées par les divinités ou par la Raison (p. 236-237). Mais ces « desiderata généraux » (p. 288) prennent fort heureusement la forme de devoirs ou de règles juridiques. Le « caractère absolu du devoir » persiste; bien qu'il soit

établi que l'impératif catégorique n'est ni inné, ni *a priori*, ni d'origine supra-sensible (p. 288 et p. 175-216). Les *desiderata* surgissent indéfinitivement, parce que l'adaptation n'est jamais complète. Seul un « grand désir de normalité » pourrait remplacer l'influence de l'obligation morale (p. 291), de cette idée-force de devoir dans laquelle entrent des éléments divers, les uns plus intellectuels, les autres plus sensibles, des désirs, des besoins, des habitudes, des appétitions et répulsions dont la violence fait admettre l'indiscutable légitimité (p. 179 et 216) :

Sans doute la justice correspond à des « utilités objectives »; mais le sentiment moral est au-dessus de l'utilitarisme, et même au-dessus de l'altruisme (p. 173-175). Il puise sa force dans la légitime puissance de l'idéal. « La notion d'idéal a résisté aux assauts plusieurs fois millénaires des criminels et des sceptiques. On l'a abattu et il s'est relevé. Rien ne prouve mieux sa puissance et son caractère indispensable » (p. 131). C'est au nom d'une sorte d'idéalisme que l'auteur combat l'amoralisme sociologique de Lévy-Bruhl, de Durkheim (p. 20 à 35; 98 à 113). Mais en devenant sociologique, l'idéalisme a perdu le caractère aventureux que lui avaient donné théologiens et métaphysiciens. Les « idéaux » ne peuvent que « se joindre aux pronostics », aux prévisions sociologiques (p. 133).

Or que faut-il entendre ici par idéal? L'auteur nous le dit sans ambages : « L'idéal n'est qu'un but proposé » (p. 155) et au point de vue psychologique, on peut justifier le rôle qu'il prétend faire jouer à l'idéal, en montrant que toute tendance implique l'opposition de l'imaginaire au réel. Mais tout ce qui est fin proposée par un homme à lui-même ou à ses semblables n'est pas nécessairement un « idéal moral ». Chacun tend sans doute « à réaliser son bien, sa conception du bien », mais sous le contrôle de la pensée d'autrui présente et passée (p. 145-147). La solidarité des hommes entraîne sans doute une certaine communauté d'idées ou d'aspirations; ce qui importe en définitive c'est « la teneur de la pensée humaine », qui détermine les fins et les actes (p. 137) de façon à sauvegarder « l'intérêt vital de l'individu et de l'espèce » (p. 134). « Le moi » (l'*ego* conciliable, nous l'avons dit, avec l'*alter*) « devient le but de l'idéal »; sa vitalité, son plein développement, voilà la fin morale qui permet de concevoir tout devoir et tout droit. « L'ego-centrisme, position provisoire très forte à l'égard des réalistes, écarte déjà l'amoralisme » (p. 149); mais l'ego-centrisme doit être dépassé. Le moi doit « tenir compte de la personne et des aspirations d'autrui » (à la différence de l'Unique conçu par Stirner). L'ego-altruisme permet de réaliser « la plus grande somme de vie par la convergence des efforts » (p. 179).

Ainsi « l'idéal, par un détour, nous conduit à l'utile et cette voie n'est pas la moins sûre? (p. 187). Les différents droits et devoirs se sont constitués, — bien qu'il y ait parfois des exigences abusives, des obligations sans importance sociale, une sorte de « pléthore de sanctions » plutôt nuisibles — du moins, en général de façon à donner à l'espèce

humaine le plus grand essor vers le maximum de vitalité (p. 254, 265).

Le fondement du droit et du devoir, c'est donc l'ensemble des « exigences de la vie, suprême puissance motrice de notre activité »; c'est en un autre sens « l'aspiration de l'homme vers le bien-être », considéré par l'auteur comme l'aspiration constante vers un « idéal plus solide que ce qu'on a appelé le souverain bien » (p. 298). La doctrine proposée est en définitive un utilitarisme qui admet à côté du calcul nettement conscient une impulsion sans réflexion, sans justification consciente vers des fins à la fois individuelles et sociales. A l'utilitarisme se superpose la théorie de l'*instinct* social (p. 282) : « non seulement il est *impossible* de peser tous ses actes, mais il n'est pas *souhaitable* d'y tendre » (p. 288). Un heureux « il le faut » viendra toujours nous obliger à respecter des droits et à remplir des devoirs dont nous ne connaîtrons pas la valeur. Consolons-nous, en pensant que la finalité aveugle a jusqu'ici assez bien fait les choses.

G.-L. DUPRAT.

III. — Sociologie.

M. J. Mazarella. — LES TYPES SOCIAUX ET LE DROIT. 1 vol. in-12°, *Encyclopédie scientifique*, 457 p. Paris, Doin, 1908.

Préjugeant que l'explication du droit possède une base ethnique, M. Mazarella définit l'ethnologie juridique : la science qui, par l'étude comparative des coutumes et des lois de tous les peuples, aboutit à la recherche du processus général du développement des idées et des institutions juridiques. Bachofen, Sumner Maine, Mac Lennan, Morgan, Kohler, en avaient eu des vues particulières, Post avait en vain cherché une conception centrale et introduit dans la science la notion des types sociaux, caractérisés par la nature du lien social : sang, habitat commun, rapport de protection ou contrat; l'auteur fait, répète-t-il de la première ligne à la dernière, entrer l'ethnologie, auparavant stationnée dans la phase descriptive ou postienne, en une nouvelle phase, explicative, mazarellienne, qu'il caractérise par sa propre théorie, avec laquelle il identifie l'Ethnologie.

Ces déclarations font attendre un traité général. Ici on trouve du moins une méthode, ou plutôt l'appropriation de la méthode générale au sujet, et deux applications particulières. Voyons celles-ci.

D'une part, le prêt, dans l'Inde antique, perd peu à peu son caractère « gentilice » pour s'imprégner de caractères « féodaux ». D'autre part, l'aut[illegible] un type matrimonial général, insoupçonné [illegible] pourtant l'universalité : le mariage « ambi-[illegible], pratiqué chez les Malais), caractérisé par la [illegible] à la famille de la femme. Il est parvenu à ce [illegible]ultat, d'abord par des recherches sur les Menang-

kabao et leur panghulu potjuwq, les Toh-Timor, les Ima-Belu, etc., et ensuite en montrant, en toute pratique susceptible d'être expliquée par le mariage ambilien (continuation de la famille de la femme par les fils, droit de cette famille à dissoudre le mariage), une survivance qui prouve l'existence antérieure de l'ambilianisme. Ainsi qu'on le vérifie aisément chez les Uli-Siwa, Pata-Lima, etc., tous les peuples ont vécu semblablement dans des conditions voisines de celles de Sumatra, génératrices de ce régime. De plus, le matriarcat, auquel il est lié, présente les mêmes caractères d'universalité et d'ancienneté, ainsi indirectement devenus indéniables.

L'ambilianisme est lié également au gentilisme. Ceci nous amène à la théorie nouvelle des *types sociaux*, par laquelle l'auteur a « complètement transformé l'ethnologie juridique » « et qui peut donner satisfaction à l'esprit critique le plus exigeant ». Il l'esquisse en quelques lignes; espérons qu'il nous permettra de la mieux juger. Il n'existe, dit-il, que deux types sociaux : le *féodal*, caractérisé par la présence de la stratification hiérarchique des classes sociales, et, chronologiquement antérieur, le *gentilice*, dont le signe spécifique, tout négatif (l'absence de stratification), permet d'y englober les groupements à base territoriale et tous les groupes à parenté fictive aussi bien que naturelle (pourtant très distincts), de même que le type individualiste et associationniste rentre dans le féodal, qui est encore nôtre. L'auteur ne cherche point à définir les *Classes sociales* ni à en faire les éléments de l'analyse de la vie sociale, comme l'a tenté M. A. Bauer.

Quels sont donc ses points de vue et ses méthodes? Il reproche à ses prédécesseurs l'emploi de matériaux non juridiques et le défaut de critique, mais il ne cite lui-même aucune référence. Il leur reproche aussi de n'avoir poussé leurs recherches que sur des problèmes particuliers ou dans peu de groupes ethniques, et entend déterminer l'évolution du droit par la comparaison de tous les peuples *scientifiquement observables*; mais il reconnaît vite que tout cela est impossible, qu'il se borne à la formation originaire du droit, observée seulement dans des « séries typiques de référence » et ensuite *généralisée*. Et, en fait, il se limite prudemment à l'ambil et au prêt, soit chez les Battaks, Palembang, etc., soit dans l'Inde aux époques prédharmasutrique, dharmasutrique, manavique, yajnavalkyenne et naradienne.

Dans cinq chapitres, intitulés : Morphologie, Stratigraphie, Généalogie, Psychologie, Philosophie des systèmes juridiques, il expose, non le contenu de ces disciplines, mais la nécessité de se placer à ces divers points de vue, et il ébauche les voies à suivre ensuite.

Il indique, parmi les sources de constatation de la pratique, les lois et leur étude exégétique, et caractérise morphologiquement l'acte juridique par le sentiment de la légitimité (qui, dans notre recherche du *Fondement du droit et de la morale*, nous était apparu plutôt comme un trait psychologique).

« Notons (p. 43, et 11 fois en 6 pages : 72, 73, 77-80) l'importance de l'analyse stratigraphique », découverte par l'auteur : « elle constitue le plus grand progrès de l'ethnologie », dans laquelle elle jouera le même rôle que l'analyse infinitésimale dans les mathématiques et à laquelle elle a donné une « perfection méthodologique » que n'atteint aucune science sociale. Elle est « l'élément qui caractérise notre théorie et, par suite, la nouvelle phase de développement de notre science » (p. 423). Une institution est, non pas une formation « unitaire », mais un ensemble de pratiques, dont chacune peut être rapportée à un type; « le type auquel les plus nombreuses et importantes pratiques se rapportent est celui qui prévaut » : l'analyse stratigraphique a pour objet de le déterminer, ainsi que le type concourant.

Quant au fond, une norme juridique appartient au type gentilice « lorsqu'elle présuppose l'autonomie de quelque forme d'agrégation de nature *gentilice*, c'est-à-dire de la famille restreinte, de la communauté domestique, de la *gens*, de la tribu, ou de la confédération tributive ». Elle appartient au type féodal si elle suppose « un développement remarquable du régime des obligations ». Elle appartient au type gentilice ou au type féodal « selon qu'elle suppose l'existence ou le défaut de l'État » [ou plutôt : le défaut ou l'existence]. Ce sont là trois critères de nature différente et dont les rapports ne sont pas définis. La notation du résultat de leur application manifeste l'originalité de M. Mazarella : il substitue aux qualificatifs grand, moyen et minime, les coefficients [ou plutôt indices] 3, 2, 1, ce qui donne à l'exposé, avec une tournure très scientifique, une trompeuse précision mathématique : féod.$_1$, gent.$_3$. Il fait un tableau des combinaisons de ces chiffres.

A propos de la Psychologie, l'auteur indique fort justement qu'il y aurait lieu de distinguer les survivances morphologiques et les survivances psychologiques et de rechercher l'aire de diffusion des « présupposés ou postulats » (antécédents) psychologiques soit dans le peuple entier, soit dans la classe investie des fonctions juridiques.

Enfin l'Ethnologie comparée démontre que l'homologie est totale si toutes les normes sont homologues, nucléaire lorsque le « nucléus » l'est, partielle lorsqu'une partie l'est, etc.

Peu de pages se passent (131, 132, 134, 135, 140, 141, 142, etc.) sans que M. M. répète « qu'il a imaginé » une, deux, trois ou de nombreuses méthodes nouvelles, très rigoureuses, qui « différencient ses recherches » et sont un modèle à suivre soigneusement : méthodes des homologies ethnographiques, des variations stratigraphiques, des limites prédéfinies, etc. Il s'agit d'adaptations de la méthode des variations concomitantes ou de simples raisonnements. Par exemple : soient deux séries analogues d'institutions, on peut tirer le terme manquant dans l'une du terme correspondant de l'autre. Ou encore « considération très simple » : « une institution, pour appartenir à un type, doit être compatible avec les caractères fondamentaux du type

même ». M. Mazarella consacre des pages entières à démontrer des vérités comme celle-ci : si des pratiques se rencontrent partout (ou dans une famille ethnique), elles sont universelles (ou propres à cette famille), etc. De nombreuses définitions, classifications ou règles qui sont nominales, formelles ou conventionnelles, il tire de longues déductions, distinctions et sous-distinctions hiérarchisées dont il « féodalise » son système.

La conclusion qui ressort de tous ces développements, au sujet de la théorie générale de l'évolution du droit qu'annonçait cette œuvre qui « systématise tout l'ensemble des recherches » de l'auteur, c'est (p. 424) qu'... « il est possible de la construire ».

Dans la forme, M. Mazarella transfigure ses idées par toute une terminologie nouvelle, scientifique, inévitable dans des sciences jeunes comme l'ethnologie ou la sociologie et où celles-ci peuvent puiser une partie du répertoire de mots dont elles ont besoin. Quelques expressions n'éclaircissent pas la pensée; d'autres sont plus que superflues (P. 66 : Nous appelons intensité d'une institution son degré de pureté. Pourquoi pas pureté?) D'une manière générale et vu qu'il s'agit d'un étranger, le langage n'est pas impropre ni incorrect.

M. Mazarella a introduit quelques innovations dans l'ethnologie. Nous ne regrettons pas qu'il affirme l'avoir renouvelée : cette croyance fut le mobile de travaux intéressants, qui, nous voulons le croire, sont le prélude d'une œuvre globale, plus intéressante encore. Docteur en droit (d'une Université italienne, sans doute), il unit, en un concours assez rare, des connaissances juridiques et des qualités d'ethnologue qui lui permettront de mener cette tâche à bien.

JEAN LAGORGETTE.

Paul Lapie. — LA FEMME DANS LA FAMILLE. Paris, O. Doin, in-18, 1908.

La dissolution de plus en plus marquée de nombreux agrégats familiaux, les revendications féministes, les progrès de la morale sociale, tout concourt en ce moment à appeler l'attention des psychologues et sociologues sur un problème trop souvent négligé (peut-être parce qu'il semble à tort être du domaine du théâtre et du roman à thèse) : celui du rôle que la femme est appelée de nos jours à jouer dans la famille. Deviendra-t-elle l'égale du mari, à tous les points de vue, ou bien redeviendra-t-elle, comme elle le fut parfois, la subordonnée, vouée à une vie exclusivement domestique ou mondaine?

L'étude de telles questions requiert une méthode adaptée à la « prévision sociologique » (qui suppose la connaissance de l'évolution passée, des exigences de la conscience collective actuelle, des possibilités et probabilités déterminées par la nature psycho-physiologique

et sociologique). M. Lapie a confirmé par son étude la valeur, déjà presque généralement reconnue d'une telle méthode. Il a revendiqué pour le moraliste le droit « d'affirmer la supériorité de telle croyance, de tel idéal, de telle pratique, sans renoncer, — bien plus, en recourant expressément, — à la méthode positive du savant[1] ». Il ne suffira donc pas d'avoir montré que généralement dans notre civilisation la Femme a été considérée comme l'inférieure de l'homme pour se croire en droit d'affirmer que, dans la société prochaine, il en devra être ainsi : notre idéal peut être autre que celui de nos pères. D'ailleurs, la condition de la femme dans la famille a varié avec les milieux, les civilisations. Sans adopter pleinement la thèse du *matriarcat* (qui n'est pas sans valeur [voir p. 145-148] et qui est tout à fait soutenable si l'on se borne affirmer que « la femme a souvent passé dans les sociétés primitives pour être l'unique » parente « de l'enfant ») on peut dire que des faits favorables à cette thèse ont « contribué à exalter la valeur » de la femme dans bien des civilisations anciennes. On sait que la femme a joui d'une situation privilégiée en Égypte (p. 10). On peut constater qu'elle a de nos jours aux États-Unis une situation parfois peut-être enviée par l'homme.

Ce qui contribue à faire admettre la *valeur* de la femme, c'est sa productivité économique, le rôle qu'on lui attribue dans la génération et dans l'éducation des enfants. Ce qui contribue à faire admettre son infériorité, c'est sa faiblesse physiologique, son rôle restreint dans l'activité intellectuelle et politique, sa prétendue « impureté » (p. 152), son besoin ou son désir de tutelle, sa « passivité », etc. Particulièrement intéressants dans l'ouvrage de M. Lapie sont les passages où le sociologue s'efforce de déterminer les divers critères de la valeur féminine (aux yeux de la plupart des hommes, bien entendu); où il montre comment l'excessive fécondité des femmes, leur grand nombre par rapport aux individus du sexe masculin d'âge correspondant, leur trop grande jeunesse quand elles se marient, leur inexpérience, leur docilité, la plupart des « vertus » qu'on se plaît à reconnaître chez nous à la jeune épouse, constituent des conditions défavorables à une estimation convenable de la valeur féminine.

En réalité, la femme n'est pas *par nature* inférieure à l'homme; elle le devient par l'éducation reçue, par le régime auquel elle est soumise; mais l'homme a peut-être plus que la femme besoin de l'affection, du calme de la vie de famille (p. 110 : l'accroissement marqué du nombre des suicides chez les célibataires du sexe masculin tendrait à le montrer); peut-être à bien des égards « le sexe faible » est-il le sexe dit fort (p. 112). « Le plus digne n'est pas nécessairement le mari; la famille n'est pas nécessairement une monarchie masculine » (p. 222).

1. Nous l'avions revendiqué dans notre *Morale* (O. Doin, Paris, 1901) et même dans *Science sociale et démocratie* (Paris, 1899) à propos de la *prévision sociologique*.

M. Lapie conçoit fort bien un ménage où la femme ait une supériorité qui lui assure cette prédominance légale que jusqu'ici la loi réserve à l'homme. De plus en plus nombreux seront les foyers où des femmes de haute valeur mériteront bien plutôt de gouverner que d'être soumises au despotisme marital.

Cette prévision sociologique mène l'auteur à considérer les modifications qui devraient être apportées au statut légal des époux. L'État ne peut pas se désintéresser complètement de l'institution familiale comme tendent à le demander les partisans de l'union libre : la loi doit fixer les conditions générales de la validité des contrats de mariage; mais au lieu d'édicter des règles d'obéissance au profit de l'homme et parfois au détriment de la femme, elle peut laisser aux époux le soin de déterminer librement par contrat leurs rapports ultérieurs, le régime économique et moral de la communauté.

« Au lieu de présumer le droit de ceux qui ne choisissent pas, il serait préférable de les inviter formellement à choisir » (p. 241). A l'égard des enfants, l'égalité des droits pour le père et la mère paraît en définitive conforme à la stricte justice (p. 255).

Il va presque sans dire que M. Lapie n'admet pas l'indissolubilité du lien conjugal. Non seulement il réclame pour les époux le droit de modifier leur contrat de mariage (à la condition que des précautions soient prises pour qu'ils ne se lèsent pas mutuellement, p. 282), mais encore il admet le divorce par consentement des deux époux — à la condition que « l'accord apparent ne dissimule pas une répudiation brutale dont la femme serait le plus souvent la victime » (p. 297). Le divorce est surtout envisagé comme « la sanction des fautes », d'ordinaire des fautes du mari; à ce point de vue, « le divorce est pour la femme un instrument de bonheur et de justice ». Mais M. Lapie estime (comme nous dans un ouvrage vieux de six ans) que le divorce ne peut pas être autorisé quand il serait en définitive préjudiciable aux enfants (p. 303).

A tous les points de vue ce qui importe à la dignité morale de la femme dans la famille, c'est que l'union ait pour fondement la justice. « La véritable union libre, c'est l'union juste » (p. 305). La lecture de ce fort intéressant ouvrage, très documenté, où la statistique vient souvent étayer (de données, il est vrai, d'une portée contestable) des opinions qui doivent surtout leur valeur à l'observation impartiale sur laquelle elles reposent, donne l'impression d'un pas nouveau fait dans la voie de l'équité sociale. Au fond, c'est l'égalité théorique des deux sexes qui est proclamée. S'il y a suprématie, l'auteur démontre qu'il est de moins en moins nécessaire qu'elle soit dans tous les cas exercée par le mari.

G.-L. Duprat.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Tomes 129 et 130 (1906-1907).

A. Dorner. *Ed. de Hartmann.* — Article nécrologique où sont examinés successivement les différents points suivants : doctrine des catégories, philosophie de la nature, psychologie, philosophie de l'esprit (morale, religion, art, connaissance et philosophie), métaphysique.

A. Bastian. *Sources et influences du concept de Dieu de Jacob Böhme.* — Rapports avec Descartes, Malebranche, Spinoza, Schelling, v. Baader, Hegel, Schopenhauer, Hartmann.

A. Meinong. *Sur la place de la théorie de l'objet dans le système des sciences.* — L'auteur précise, en répondant aux critiques qu'elles ont suscitées, les vues qu'il a exposées dans le n° 1er des *Untersuchungen zur Gegenstandtheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904. Un premier article examine : 1° les objets auxquels ne correspond encore aucune science; 2° le mode de connaissance propre à la théorie de l'objet. Les différents points exposés successivement, et moins difficiles à comprendre que ne pourrait à première vue le faire croire la terminologie de l'auteur, sont : les objets de sensations, les objets impossibles, les objets objectifs, la connaissance libre d'existence (*daseinsfreie*) (= la mathématique par opposition aux sciences du réel), intuition avec et sans compréhension, liberté d'existence, et *a priori*, la conception d'Heymans et les négations d'existence, arguments pour et contre la liberté d'existence, particulièrement en mathématiques, les jugements mathématiques ne sont pas négatifs ou hypothétiques, mais réellement affirmatifs (dans la sphère de la connaissance libre d'existence). En résumé, on peut arriver à une science libre d'existence par des opérations intellectuelles inapplicables à la science du réel. Un second article insiste sur l'*a priori*. Les connaissances *a priori* ont pour caractères d'être fondées objectivement, nécessaires, évidentes et libres d'existence. La conclusion est que la théorie de l'objet a pour tâche de chercher pour la totalité des objets ce que la mathématique fournit pour une partie et cherche à fournir pour une partie encore beaucoup plus grande de cette totalité. De là les titres des différents paragraphes : rapports de la connaissance *a priori* avec l'expérience,

expérience et mathématique, l'« expérience intellectuelle » (expression de Mach), la géométrie non-euclidienne au point de vue de la théorie de la connaissance, la géométrie et la science de « notre espace ». Dans un troisième article, en réponse aux critiques d'E. Dürr, l'auteur établit les différences de la théorie de l'objet avec la logique et la théorie de la connaissance. Au point de vue des concepts, des jugements et des raisonnements, la théorie de l'objet n'est pas une partie de la logique, mais son fondement, ce qu'on appelle encore la « logique pure ». La théorie de l'objet est le meilleur moyen de dissiper les erreurs du psychologisme.

Chr. D. PFLAUM. *La littérature philosophique italienne en 1905.*

A. OLZELT-NEWIN. *Les réalités indépendantes.* — Que valent les arguments pour et contre l'existence d'une réalité objective, indépendante du moi, et, tout d'abord, y a-t-il une évidence immédiate ou médiate pour l'existence d'un monde extérieur indépendant? La croyance à une réalité objective a la même dignité que la croyance à la régularité du cours de la nature, car celle-ci dépend de celle-là. Sur l'essence de cette réalité objective, les relations d'identité, de différence et de nombre existent en un certains sens (*bestehen* par opposition à *existieren*) dans cette réalité; les relations de temps, d'espace et de causalité ne peuvent être transférés ni aux événements (*vorkommnisse*) de la réalité objective ni à leurs rapports avec ceux de la réalité subjective. On ne peut donner du rapport entre les deux réalités aucune détermination positive, et si c'est là un défaut de la théorie de l'auteur, ce défaut n'est pas moins inhérent aux doctrines adverses, parallélisme et monisme, et il ne sert de rien d'attribuer à la chose en soi une essence spirituelle.

W. SCHALLMAYER. *L'évolution chez l'homme.* — Réponse aux critiques adressées par A. Vierkandt à l'ouvrage de l'auteur, *Hérédité et sélection* (1903).

R. M. WERNAER. *Le symbole esthétique.* — Les éléments caractéristiques du symbole esthétique, dégagées sur l'exemple concret de l'*Angelus* de Millet, sont une image, un contenu affectif, leur fusion dans l'unité organique d'un tout esthétique (caractères spécifiques des sentiments esthétiques, l'*Einfühlung*), enfin, élément essentiel, la conscience d'une signification de l'image. Les deux derniers caractères semblent contradictoires. Les conceptions du symbole de Hegel et Volkelt d'une part, Gœthe et Schiller de l'autre, qui se rattachent respectivement au classicisme et au romantisme, peuvent se concilier au moyen de l'idée d'une « signification secondaire », qui distingue le symbole logico-esthétique du symbole psychologico-esthétique ou proprement esthétique. Distinction entre le symbole esthétique fondé sur le sentiment et le symbole intellectuel ou allégorie fondé sur l'entendement; dans celui-ci, le contenu intellectuel n'est uni à l'image que par un seul point de contact, tandis que dans l'autre, l'image tout entière et le contenu affectif sont fondus dans une unité synthétique.

K. Groos. *Contributions au problème du donné.* — L'auteur entend par ce mot le matériel qui sert de point de départ pour la recherche scientifique. Il distingue les trois concepts fondamentaux de donné absolu, donné primitif, donnés spéciaux. Un donné absolu, alogique, ne peut fournir à la recherche son point de départ; celui-ci requiert l'activité de l'esprit, sous la double forme de représentation intellectuelle et de sélection volontaire. Le donné primitif doit être cherché dans l'état de conscience (*Erlebniss erkenntnistheoretische Fundamentalbestand*). Les donnés spéciaux des différentes études n'ont pas de caractère matériel (*inhaltlich*) commun; leur contenu change avec le but de la recherche. Un second article étudiera les propriétés formelles communes aux donnés spéciaux, importantes au point de vue méthodologique.

P. Sickel. *Rapport du panthéisme et du théisme dans la doctrine de l'absolu de Lotze.* — La conciliation de doctrines opposées est une tendance dominante de Lotze. Il avait en lui-même à opérer cette conciliation entre le cœur et la raison, conciliation qui prend chez lui la forme d'une conciliation inacceptable entre le panthéisme et le théisme. La possibilité d'une causation (*wirkung*) implique l'unité métaphysique du monde et conduit au monisme, bien que Lotze laisse subsister en un certain sens le pluralisme. La substance infinie du monde est spirituelle. Pour des raisons d'ordre, non plus scientifique, mais éthique, Lotze attribue à cette substance la personnalité. Les exigences métaphysico-scientifiques de la raison, qui le conduisaient au panthéisme, et les besoins religieux du cœur (influence de son maître Weisse), qui posaient un point de départ théiste, ne sont pas arrivés chez Lotze à une conciliation; il n'y a chez lui qu'une juxtaposition de vues hétérogènes, qui n'arrivent pas à se fondre dans une unité organique.

O. v. d. Pfordten. *La valeur objective* (*Erkenntniswert*) *de la synthèse chimique.* — Oscillation des savants et des cosmologistes entre le réalisme et le phénoménisme. Raisons qui font de la chimie une science privilégiée pour déterminer en ce sens la valeur objective de la science. Le phénoménisme est impuissant à rendre compte de tous les caractères de la synthèse chimique. La forme de réalisme conforme à ces faits est ce que l'auteur appelle le conformisme : il y a entre les concepts et les lois de la science et les objets et les relations de la réalité une correspondance (*Entsprechung*), dont le degré varie d'ailleurs avec les différentes lois, théories ou hypothèses selon l'accord des conséquences qu'on en tire avec l'expérience. Pour la chimie, on a comme conformité du premier ordre l'existence de la matière, comme conformité de second ordre les atomes et molécules, de troisième ordre les dispositions spatiales des atomes, de quatrième ordre les mouvements spéciaux des atomes. Distinction entre la réalité des choses (pour nous) et leur essence (en soi); le moi connaissant est essentiellement distinct de la réalité et parent seulement de

l'essence des choses qu'il cherche à concevoir dans des conformités.

R. MANNO. *Justification de la possibilité du libre arbitre.* — L'auteur, prenant comme point de départ les théories de Hertz, essaie d'établir l'insuffisance du mécanisme.

O. SIEBERT. *La renaissance de l'école de Fries.* — Pour exagérée que soit la valeur qu'ils attribuent à Fries, les rénovateurs de son école n'en ont pas moins rendu service à l'histoire de la philosophie en faisant justice de l'attribution à Fries d'une doctrine psychologiste, constamment répétée depuis K. Fischer.

K. AARS. *La volonté libre.* — Critique d'un article de G. Noth paru précédemment dans la *Zeitschrift*.

R. FALCKENBERG. *Une confusion de texte dans l'édition de Gerhardt des nouveaux Essais.* — Les paragraphes 19-25, qui devraient se trouver dans le cours de la page 79, ont été transportés par une erreur de mise en page aux pages 69-72.

G.-H. LUQUET.

Archiv für die Gesamte Psychologie, t. V.

M. KELCHNER. *Recherches sur la nature de l'émotion au moyen de la méthode d'expression* (1-124). — Ce travail fait suite à celui que Zoneff et Meumann ont publié en 1901 (*Phil. Stud.*, XVIII, 1-113). Il débute par un exposé critique du livre de Lehmann : *Die körperlichen Aeusserungen psychischer Zustände*, 1899. Il est accompagné, comme celui de Lehmann, de nombreuses courbes. — Les expériences de Kelchner, auxquelles Meumann a pris part comme sujet et qu'il a dirigées, sont passablement variées, mais elles ont toutes cela de commun que les états physiologiques enregistrés sont la vitesse du pouls (sphygmographe de Marey), la vitesse et la profondeur de la respiration thoracique et abdominale (pneumographe de Marey). — Dans un premier groupe d'expériences, on s'attache à produire des émotions consécutives à un état aussi indifférent que possible et on enregistre les états physiologiques concomitants. Les émotions, presque toujours très faibles, sont produites au moyen d'excitations gustatives (quelques gouttes d'une solution sucrée, ou acide, ou amère, déposées sur la langue avec une pipette), visuelles (des feuilles colorées de gélatine ou de papier), ou auditives (deux diapasons donnant des sons accordés, ou désaccordés, frottement du verre avec du liège). Le résultat, en ce qui concerne les émotions agréables, n'est pas régulier et présente même quelque chose de bizarre : presque toujours, le pouls est accéléré quand on a employé une excitation gustative, et ralenti quand on a employé une couleur ou un son ; quant aux variations de la respiration, elles paraissent dépendre avant tout des indi-

vidus. Les émotions désagréables s'accompagnent d'états physiologiques encore plus variés : sur 41 expériences, le pouls est accéléré dans 30 cas, ralenti dans 6 cas, et il reste sans changement dans 5 cas; les modifications dans la respiration varient selon le degré de l'émotion et selon les personnes, la respiration thoracique et la respiration abdominale ne se modifient pas toujours dans le même sens. En somme ces résultats sont très irréguliers, et peu encourageants. — Il n'en est pas de même de ceux qui suivent. Supposant que, dans les premières expériences, l'émotion ne succédait pas à un état de véritable indifférence, Kelchner produit, après l'indifférence approximative du début, un état de tension. Différents moyens ont été employés : par exemple, on annonce l'application d'une excitation, et on la retarde; ou bien on demande au sujet de réagir à un signal, et l'on enregistre le pouls et la respiration pendant l'état initial (que l'on s'efforce d'obtenir indifférent, mais dont on note toujours le caractère par l'observation subjective), puis pendant l'état de tension qui suit, et enfin pendant l'état consécutif à la tension. Ici encore, il y a des différences individuelles, mais seulement pour la respiration : la tension s'accompagne toujours d'une accélération du pouls; quant à la respiration, elle devient plus rapide et plus profonde chez deux sujets, c'est-à-dire plus active, moins active au contraire chez deux autres. Ensuite, que l'émotion consécutive à la tension soit agréable ou désagréable, le résultat est toujours le même pour le pouls, il se ralentit; la variation de la respiration demeure encore peu régulière. — Dans d'autres expériences, on a produit une véritable douleur au moyen d'une vis de pression appliquée sur l'ongle et que le sujet supportait aussi longtemps que possible, tantôt quelques secondes, tantôt jusqu'à deux minutes; ailleurs l'émotion étudiée est la peur causée par une explosion imprévue, puis l'inquiétude d'un candidat avant un examen comparée avec sa quiétude après le succès; enfin ce sont des émotions causées par des images sur lesquelles le sujet concentre son attention. — Les résultats généraux les plus clairs de toutes ces expériences difficiles me paraissent être que les variations dans le mouvement du pouls se lient d'une façon passablement régulière à des variations émotionnelles encore imparfaitement déterminées, mais que la liaison des mouvements respiratoires avec les variations émotionnelles est beaucoup plus complexe et plus difficile à étudier; et cette complexité n'a rien de surprenant, si l'on songe que les mouvements respiratoires sont jusqu'à un certain point sous la dépendance de la volonté.

H. Hielscher. *Recherches de psychologie des peuples et de psychologie individuelle sur la philosophie grecque ancienne* (125-246).

V. Ghidionescu. *Le deuxième congrès international de philosophie* (247-262). — Compte rendu du Congrès de Genève de 1904.

E. Landmann-Kalischer. *Sur la valeur des jugements esthétiques au point de vue de la connaissance* (263-328). — Il s'agit, comme l'in-

dique un sous-titre, de comparer les jugements sensoriels et les jugements de valeur; toutefois, les seuls jugements de valeur qui soient étudiés sont les jugements esthétiques. Le but de l'auteur est d'établir que les jugements esthétiques ont une valeur objective, non pas au même sens que les jugements scientifiques, mais au même sens que les jugements sensoriels. Les raisons données à l'appui de cette opinion sont empruntées aux erreurs du jugement esthétique, ou aux illusions auxquelles notre appréciation du beau est sujette. Ces illusions se classeraient, comme les illusions sensorielles, en illusions psychologiques, physiologiques et physiques. Par exemple, dans une œuvre qui laisse un profane indifférent, un critique d'art découvre et apprécie un caractère qui lui révèle un artiste bien doué : ce n'est donc pas l'œuvre elle-même qu'il apprécie, mais sa « position historique »; c'est là une illusion psychologique. Les émotions, les passions, certaines prédispositions personnelles, influent sur le jugement et provoquent des illusions dont la cause profonde est physiologique. Les rapports des éléments esthétiques peuvent se présenter dans des conditions variables, de sorte qu'un même objet peut apparaître, suivant ces conditions, comme beau, comme indifférent ou même comme laid; et ce sont là des illusions analogues à celles que produisent certaines combinaisons de lignes géométriques. Il y aurait donc une vérité esthétique, puisqu'il y a des erreurs esthétiques. Mais, en cherchant quels peuvent être les critères de cette vérité, l'auteur conclut qu'il ne peut s'agir que d'une « vérité individuelle », consistant dans l'accord de tous les jugements esthétiques d'un même individu. L'affirmation de l'objectivité du jugement esthétique se trouve par là n'avoir plus qu'une portée très réduite. D'ailleurs la difficulté d'établir un critère de la vérité esthétique n'est pas la seule. Pour assimiler le jugement esthétique au jugement sensoriel, l'émotion esthétique à la sensation, il faut parler d'excitation esthétique, et attribuer à la beauté une existence objective analogue à celle des qualités sensibles; c'est ce que fait l'auteur, qui définit même l'organe du sens esthétique comme « la somme des activités psychiques dont l'action concordante produit l'impression esthétique ». Il est bien difficile de s'élever au-dessus des analogies vagues et de donner à toutes ces notions un sens précis.

F. A. Gheorgov. *Les débuts de l'expression verbale de la conscience du moi chez les enfants* (329-404). — Observations faites par un professeur de Sofia sur deux de ses enfants. Les observations paraissent avoir été faites avec beaucoup de soin. Elles ont été conduites, avec quelques interruptions, pour le premier enfant jusqu'à l'âge de quatre ans environ, et sans interruptions pour le second jusqu'à trois ans. Elles sont données avec beaucoup de détails, puis résumées dans un tableau, et G. y joint l'indication de ce que contient la littérature de la question. — En laissant de côté la période du balbutiement (le mot *ma-ma* prononcé dès le sixième mois, ce qui me paraît bien précoce), chez l'aîné des enfants, le premier mot (signifiant *donne*) appa-

raît au 412e jour, la première proposition (*donne du pain*) au 577e, et le pronom *je* (redoublé) au 711e; les autres pronoms personnels, avec leurs différents cas, apparaissent tous plus tard, et les pronoms possessifs sont postérieurs d'environ huit mois aux premiers pronoms personnels. Chez le deuxième enfant, le premier mot (*chaud*, *brûlant*) est prononcé le 433e jour, la première proposition (*donne du pain*) le 601e, et le pronom *je* (aussi redoublé) le 586e ; les autres pronoms personnels viennent ensuite, et les pronoms possessifs leur sont encore postérieurs, mais l'intervalle qui les sépare des premiers pronoms personnels est beaucoup moindre et d'ailleurs moins nettement déterminé que chez le premier enfant. — Le second enfant est donc, en ce qui concerne l'expression verbale de la conscience du moi, beaucoup plus précoce que l'aîné, qui parla de lui pendant longtemps à la troisième personne, en se désignant par son nom propre : au contraire, dès que le second commença à parler de lui, ce fut à la première personne. L'explication, d'ailleurs plausible, de ce fait résiderait en ce que cet enfant est doué d'une volonté très énergique et tend avec force à mettre sa personnalité en avant en toutes circonstances. C'est pour exprimer un vouloir qu'il a d'abord employé le mot *je*, et, quatre jours après la première apparition de ce mot, il l'emploie de nouveau et à plusieurs reprises lorsqu'il veut faire ou prendre quelque chose. Le premier enfant a aussi employé le mot *je* pour la première fois afin d'exprimer un désir, et d'autres observateurs ont noté le même fait. — G., dans ses conclusions, corrige ou conteste quelques opinions accréditées. D'abord l'apparition du mot *je* peut être fixée aux derniers mois de la deuxième année, et non pas à la première moitié de la troisième : quand le mot n'apparaît pas dans la deuxième année, c'est que l'enfant est en retard. Il est faux que l'enfant, après s'être désigné d'abord par son nom, doive nécessairement se désigner pendant quelque temps par le pronom *tu* (par imitation du langage des adultes), avant d'en venir à employer le pronom *je*. Enfin il est faux que les pronoms possessifs apparaissent avant les pronoms personnels : c'est l'ordre inverse qui est le vrai, et cela se comprend, parce que l'emploi du pronom possessif n'exige pas seulement la notion de personne, mais aussi celle de propriété.

R. Vogt. *L'explication psycho-physiologique de la transplantation des tendons* (405-410).

Le volume contient, entre autres comptes rendus, dans la partie bibliographique, une analyse, par Wirth, des travaux récents sur *les sensations de lumière et de couleur* (68 numéros, de 1901 à 1904) et le début d'une analyse par W. Peters des travaux anciens et récents sur *les sensations de mouvement et de position et la fonction du labyrinthe* (81 numéros).

Foucault.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

PETRUCCI. — *Essai sur une théorie de la Vie*. In-16, Paris, Steinheil.

F. LE DANTEC. — *Science et conscience : Philosophie du XX[e] siècle*. In-12, Paris, Flammarion.

HANNEQUIN. — *Études d'histoire des Sciences et d'histoire de la philosophie*. 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.

A. CHIDE. — *Le mobilisme moderne*. In-8, Paris, F. Alcan.

J.-M. BALDWIN. — *La pensée et les choses : Logique génétique*, trad. de l'anglais. In-12, Paris, Doin.

J.-J. VAN BIERVLIET. — *La psychologie quantitative*. In-8, Paris, F. Alcan.

G. MELIN. — *La notion de prospérité et de supériorité sociales*. In-8, Nancy.

REVAULT D'ALLONNES. — *Les Inclinations : leur rôle dans la psychologie des sentiments*. In-8, Paris, F. Alcan.

BARLE. — *Essai historique sur le développement de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*. In-8, Trévoux, Jeannin.

D[r] MOUTIER. — *L'aphasie de Broca*. In-8, Paris, Steinheil.

HOURTICQ. — *Leçons de logique et de morale*. In-12, Paris, Paulin.

RECLUS (Elie). — *Les Croyances populaires. I. La Survie des ombres*. In-8, Paris, Giard et Brière.

J. ADAM. — *The religious Teachers of Greece*. In-8, Edinburgh, Clark.

R. WAHLE. — *Ueber der Mechanismus der geistigen Lebens*. In-8, Wien, Braumüller.

GIESSLER. — *Der plastiche Mensch der Zukunft*. In-8, Eisenach.

GILBERT. — *Die meteorologische Theorien der griechischen Altertums*. In-8, Leipzig, Teubner.

ROYCE (J.). — *Philosophy of Loyalty*. In-12, New-York, Macmillan.

URBAN. — *The application of statistical methods to the problems of psychophysic*. In-8, Philadelphie.

FALCHI. — *Le moderne dottrine teocratiche*. In-8, Torino, Bocca.

Un premier *Congrès international d'Éducation morale et sociale* se réunira à Londres du 23 au 26 septembre 1908. M. L. Bourgeois est président, M. le professeur Foerster, vice-président du Comité général, MM. F. Buisson, d'Estournelles de Constant et L. Liard, vice-présidents pour la France. Ce premier Congrès s'attachera spécialement aux problèmes pratiques relatifs à l'éducation morale dans les établissements d'instruction de tout ordre.

La carte de congressiste coûtera 12 francs; une souscription de 6 francs donnera droit à recevoir les rapports qui seront publiés.

S'adresser pour le programme et le questionnaire, ainsi que pour les souscriptions, à MM. G. Spiller, secrétaire général, 13, Buckingham street, Strand, Londres; G. Belot, 137, rue du Ranelagh, Paris, XVI[e]; et A. Moulet, 7, rue de Roussy, Lyon, secrétaires pour la France. Les mémoires et les réponses devront parvenir au secrétaire général au plus tard le 1[er] août.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXV

REVUES GÉNÉRALES ET CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES BENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

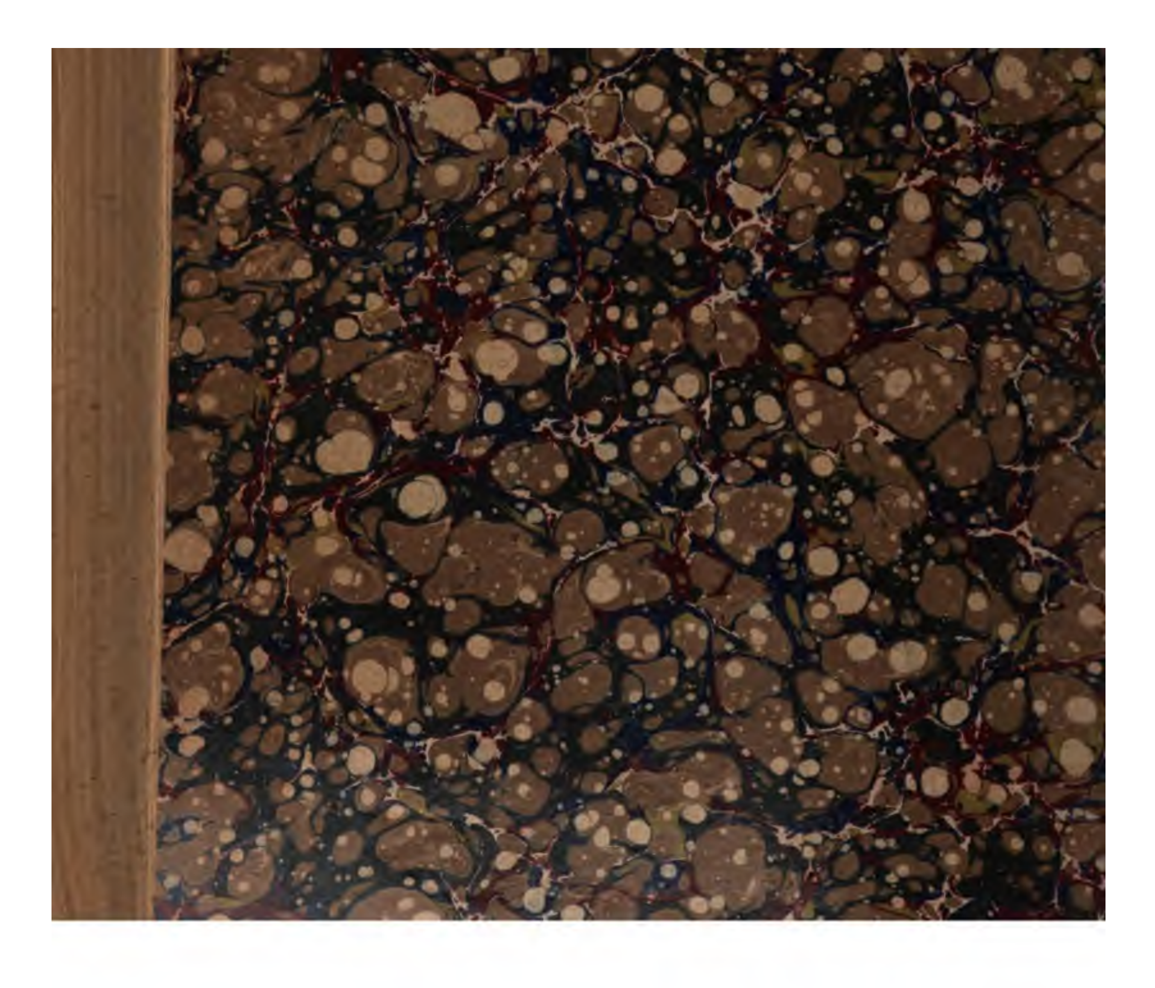
NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.




Stanford University Libraries
3 6105 013 466 128
124724
v.65,1908
DATE
NAME
DATE




Stanford University Libraries
3 6105 013 466 128
124724
v.65,1908
hilosophique
DATE
NAME
DATE

